الشاطبي
ومقاصد الشريعة

الدكتور
حمادي العبيدي

دار قتيبة

الشاطبي
ومقاصد الشريعة

الدكتور
حمادي العبيدي

دار قتيبة
للطباعة والنشر والتوزيع

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤١٢هـ - ١٩٩٢م

دار قتيبة
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - ص.ب: ١٤/٦٣٦٤
دمشق - ص.ب: ١٣٤١٤

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

استقر في نفسي بعد دراستي للجانب الفقهي عند ابن رشد أن النهوض بالشريعة الإسلامية، وجعلها مواكبة لقضايا العصر لا يكون بالعكوف على الفروع الفقهية الجزئية فحسب، وإنما يكون بالتوجُّهِ إلى كليات الشريعة وأصولها، وقيمها الإنسانية الخالدة ورأيتُ أنَّ مقاصد الشريعة كفيلة بهذه الغاية.

ولما كنت أعلم أن أبا إسحاق الشاطبي هو الذي توجَّه إلى علم المقاصد، وأفنى فيه معظم حياته، فقد اخترت أن يكون موضوع هذا الكتاب «الشاطبي ومقاصد الشريعة»، وجعلتُه أقساماً ثلاثة اقتضتها طبيعة الموضوع، فخصصتُ القسم الأول لحياة الشاطبي وعصره، والقسم الثاني لما ابتكره من نظريات في علم المقاصد، والقسم الثالث لدراسة مذهبه الإصلاحي الذي يُعَدُّ امتداداً لنظرياته في المقاصد وتطبيقاً لها.

ثم عمدت إلى كل قسم فجعلتُه فصولاً مترابطة، يُفضي كلُّ فصلٍ منها إلى الذي يليه حرصاً على أن يكون للبحث وحدة موضوعية.

أما المصادر والمراجع فقد صنّفتُها حسب أقسام البحث، فرجعتُ في القسم الأول منه إلى أصنافٍ ثلاثة من المراجع هي: كتبٌ في التاريخ الإسلامي العام، وكتبٌ في التاريخ الأندلسي وتاريخ مملكة غرناطة، خاصةً ما كتبه لسان الدين بن

الخطيب وزير السلطان محمد الخامس أحد ملوك بني الأحمر، والمعاصر للشاطبي، وكتبٌ في التراجم، وهي كثيرة، أخص بالذكر منها نيل الابتهاج للتنبكتي الذي كان الأصل في كل ترجمة للشاطبي ظهرت بعده. غير أن ما أفادني حقاً في هذا القسم التاريخي من البحث كتابان للشاطبي هما: كتاب الفتاوى الذي عكس الكثير من قضايا عصره، وكتاب الإفادات والإنشادات الذي كان بمثابة مذكرة شخصية كشفتُ منها الكثير من حياته الخاصة، وصلاته برجال عصره، وما كان في غرناطة من مناخ أدبي وفكري.

أما القسم الثاني من الكتاب فقد رجعت فيه إلى مجموعة من كتب أصول الفقه والمقاصد والدراسات حولهما، ولكن كتاب الموافقات للشاطبي كان عمدتي الأساسية. والشاطبي وإنْ كان خَصَّصَ الجزء الثاني فقط للمقاصد إلا أني تتبعت الأجزاء الأربعة كلها، ووجدت فيها كثيراً من مسائل المقاصد التي لم يذكرها في الجزء الذي خصصه لها.

وفي القسم الثالث الذي جعلتُه لمذهبه الإصلاحي، فإني لم أجد من كتب فيه شيئاً عدا تلك الإشارة العابرة التي جاءت على لسان الشيخ محمد رشيد رضا في مقدمته لكتاب الاعتصام، والتي رددها الشيخ محمد الفاضل بن عاشور في كتابه «أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي» وعبد المتعال الصعيدي في كتابه «المجددون في الإسلام» فعوَّلتُ في دراسة هذا الجانب على كتاب الاعتصام بجزأيه، لا أستثني من ذلك إلا مذهبه في الإصلاح التربوي فإني استخلصتُه من كتاب الموافقات. وقد سلكت في البحث منهج التحليل للنصوص، والمقارنة، وصوغ النتائج التي انتهي إليها في مبادىء عامة، مجتنباً قدر الإمكان الاعتماد على النقول، إلا ما تدعو إليه الحاجة من الاستشهاد بالنص، ويجب أن أنبه إلى أن المراجع عن الشاطبي قليلة بالرغم من شهرته الواسعة في عصره وفي العصر الحديث بداية من القرن الماضي لمَّا عرف بعض زعماء الإصلاح في العالم الإسلامي شيئاً من كتبه، خاصة كتابيه في الإصلاح والتجديد، وهما كتاب الموافقات، وكتاب الاعتصام.

إن غـاية هـذا الكتاب، كمـا بينتُ في أول هذه المقـدمة، الكشف عن منـابع التجديد في تراثنا، وربطها بقضايانا المعاصرة لتكون لنا مُنْطَلَقاً لنهضة حقيقية قِوَامُهَا الأصـالة والتجـذّر في حضارتنـا العربيـة الإسلاميـة، وذلك مـا يخلصنـا من التبعيـة الفكرية، ويساهم في إعادة الريادة التي كنا طليعتها زمناً طويلاً، والله أسأل أن ينفعنا بالأعمال الصالحة، والنوايا الصادقة.

القسم الأول

حياة الشاطبي وآثاره

- التعريف بالشاطبي
- بيئته وعصره
- مكانته العلمية
- شيوخه
- تلاميذه وأصدقائه
- مؤلفاته

الفصل الأول

التعريف بالشاطبي

هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الغرناطي، المعروف بالشاطبي(1) وقد جعله محمد مخلوف من الطبقة السادسة عشرة من طبقات الفقهاء المالكية بفرع الأندلس(2).

واتفق المترجمون له على أنه نشأ بغرناطة وتوفي بها(3) ولكن موطن آبائه كان مدينة شاطبة، فقد لجأت أسرته إلى غرناطة لما سقطت هذه المدينة بيد ملك «أراقون» الإسباني الذي غزاها سنة 1239 م وظلت الحرب قائمة بينه وبين أهلها فلم يتمكن منها إلا بعد تسع سنوات من القتال الضاري، فصب عليها شره كله، وأخرج منها جميع المسلمين من أهلها(4).

وتقع شاطبة التي ينتسب إليها صاحبنا بشرق الأندلس على شاطىء البحر الأبيض المتوسط، بمقاطعة «بلنسية»، وكانت تعرف بصنع الورق، واتخذ منها المسلمون حصناً حربياً كان من أعظم الحصون بالأندلس، ولا

---

(1) التنبكتي: نيل الابتهاج، ص 46، وبروكلمان، الملحق الثاني، ص 374.
(2) شجرة النور الزكية، ص 231.
(3) الأعلام للزركلي، ج 1، ص 71.
(4) الموسوعة العربية الميسرة، ص 1068.

تزال آثار حصنها وسورها باقية إلى اليوم. وكانت شاطبة في يوم من الأيام إمارة إسلامية، مستقلة، بعثها أمير يدعى «عبد العزيز» كان أحد أحفاد المنصور بن أبي عامر، مؤسس الدولة العامرية بالأندلس بعد وفاة الخليفة الأموي الحكم الثاني[5].

وإذا كانت أسرة الشاطبي قد غادرت موطنها الأصلي إلى غرناطة سنة 1247 م على أبعد التقديرات، فإنه يكون قد مر على استقرارها بموطنها الجديد عند ولادة الشاطبي نيف وسبعون سنة. ذلك أنَّ ولادته كانت أوائل القرن الثامن للهجرة، وأوائل القرن الثالث عشر للميلاد. غير أنه لا أحد من المترجمين له استطاع أن يحدد تاريخاً مضبوطاً لولادته. فالتنبكتي الذي يُعَدُّ مرجعاً أصلياً في ترجمته، يصرح بأنه لم يقف على تاريخ لمولده[6] واستنتج محمد أبو الأجفان في مقدمته لبعض فتاوى الشاطبي التي جمعها وحققها أن ولادته كانت قبل سنة 720 هـ[7]، وأداه إلى هذا الاستنتاج أنَّ وفاة أسبق شيوخه أبي جعفر أحمد بن الزيات كانت سنة 728 هـ على معنى أنه عند وفاة هذا الشيخ لا بد أن يكون الشاطبي يافعاً، في مقتبل الشباب.

ولكن ابن الزيات هذا لم يكن شيخاً للشاطبي وإنما كان من أهل مالقة، يزورغرناطة بين الحين والحين، فيتحلّق حوله الناس، مستمعين لمواعظه، وكان الرجل من أهل التصوف والزهد[8].

وأُرَجِّح أن يكون مولد الشاطبي قريباً من سنة 730 هـ وأستند في ذلك إلى أنه كان صديقاً نداً للشاعر، الوزير ابن زمرك الذي ولد سنة 733 هـ[9]،

---

(5) إبراهيم الشريقي. التاريخ الإسلامي، ص 156.

(6) نيل الابتهاج، ص 46.

(7) فتاوى الشاطبي، مقدمة المحقق، ص 32.

(8) انظر الإحاطة في أخبار غرناطة، ج 1، ص 287.

(9) هو أبو عبد الله محمد بن يوسف المعروف بابن زمرك، كان يُلَقَّب بشاعر الحمراء، وقد كُتِبَ ديوان شعره على جدران قصر الحمراء. تولّى ابن زمرك الحجابة والوزارة، والكتابة لبعض ملوك بني الأحمر، وقتل سنة 793 هـ.

كما أن الشاطبي نفسه يذكر أنه في سنة ست وخمسين وسبعمائة كان صغير السن، وكان يومئذٍ تلميذاً لابن الفخار البيري، الذي كان معجباً بذكائه، وإثارته لمسائل في اللغة لا يستطيع التنبُّهَ إليها مَنْ كان في مثل سنه[10].

وقد عاش الشاطبي حياته كلها بغرناطة، فلم يغادرها إلى غيرها من البلاد المجاورة. كما أنه لم يذكر أحد أنه غادر الأندلس للحج أو طلب العلم بالمشرق، على عادة مواطنيه. ولا نجد تعليلاً لهذا إلا أن تكون تلك الأسباب العادية من فقر أو مرض هي التي حالت بينه وبين ذلك. ومهما يكن من أمر فإنّ أسرته تبدو متواضعة، لم ينبغ منها أحد غيره.

واختلف المؤرخون له في وفاته، فالحجوي يُؤرِّخها بقرن كامل فيجعلها سنة 890 هـ[11]، ويذهب علي حسب الله إلى أنها كانت سنة 780 هـ[12]، ولكن أكثرهم يجعلها سنة 790 هـ[13] وهو التاريخ الصحيح الذي لا يتطرق إليه الشك، ذلك أنّ أحد تلاميذه عمد إلى نظم كتاب الموافقات، فنظم تاريخ وفاته فقال:

وقد سمعتُ بعضه لديه ومنه في تردُّدي عليه
لكن لم يكن له اختلافي إلّا يسيرَ القدر، غيرَ كافي
لأنْ ثَنى التقصيرُ من عناني وصدّني عن قربه زماني
حتى غدتْ حياتُه منقضية في عام تسعين وسبعماية[14]

فكانت وفاته إذن، وعلى وجه الدقة، يوم الثلاثاء الثامن من شعبان، سنة 790 هـ/ أو ت 1388 م، فيكون قد عاش نحواً من سبعين سنة. وإذا كانت ولادته قريبة من سنة 730 هـ كما رجحنا، فإنه يكون قد عاش نيفاً وستين سنة،

(10) انظر الإفادات والإنشادات، ص 151.
(11) الفكر السامي، ج 4، ص 82.
(12) انظر أصول التشريع الإسلامي، ص 7.
(13) درة الحجال، ج 1، ص 182.
(14) أشهر الكتب العربية الموجودة بخزائن دولة إسبانيا، ورقة 21 وجهاً.

وهذا ما أميل إليه أيضاً ذلك أن تقييده لتواريخ إفاداته وإنشاداته لا يتجاوز سنة 760 هـ[15].

ويذكر المترجمون له حين يتعرضون إلى طباعه وأخلاقه أنه كان يغلب عليه الزهد والورع، والتمسك بالكتاب والسنة، والنفور الشديد من البدع وأهلها[16]، ولعل أقوال الناس فيه لا تغني غنى النصوص التي نستمدها من آثاره نفسها، والتي تتضمن خلفيات تعبّر عن أخلاقه، من ذلك هذا النص الذي يذكر فيه ما ينبغي أن يكون عليه خلق العالم الذي ينصب نفسه لتعليم الناس، فيقول:

«إن المنتصب للناس في بيان الدين، منتصبٌ لهم بقوله وفعله، فإنه وارثُ النبي، والنبي كان مبيناً بقوله وفعله. فذلك الوارث لا بد أن يقوم مقام الموروث، وإلَّا لَمْ يكن وارثاً على الحقيقة.... فالطبيب إذا أخبر أنّ هذا المتناول سُمّ فلا تقربْه، ثم أخذ في تناوله دونك، أو أمرك بأكل طعام أو دواء لعلّةٍ بك ـ ومثلها به ـ فلم يستعمله مع احتياجه إليه، دل هذا كله على خلل في الإخبار، أو في فهم الخبر، فلم تَطْمَئِنَّ النفس إليه، وقد قال تعالى: ﴿**أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم... الآية**﴾[17].

فهذا النص يبين حرص الشاطبي ﷺ على التأسي برسول الله ﷺ، فهو يعكس خلق الشاطبي.

وفي نص آخر يدعو إلى التمسك بالكتاب والسنة فيذكر «أن العاقد عليهما بكلتا يديه، مستمسك بالعروة الوثقى، محصِّلٌ لكلمتي الخير، دنيا وأخرى. وما سواهما فأحلام، وخيالات وأوهام»[18].

---

(15) انظر الإفادات والإنشادات، ص 108، ص 124.
(16) انظر نيل الابتهاج، ص 47.
(17) الموافقات، ج 3، ص 317.
(18) الاعتصام، ج 1، ص 25.

ولا يتردد الشاطبي أحياناً أن يصف أخلاقه ويرفع نفسه إلى محاكاة السلف الصالح فيذكر «ثم أطلب نفسي بالمشي مع الجماعة التي سماها رسول الله ﷺ بالسواد الأعظم، في الوصف الذي كان عليه هو وأصحابه، وترك البدع التي نص عليها العلماء أنها بدع»[19].

كان الشاطبي ـ على ما يبدو ـ يكره التعالم، والتعنت، والاعتراض، والجدل، ويذكر أنه رأى أحد شيوخه في النوم فسأله النصيحة، يقول الشاطبي: إن هذا الشيخ أوصاني ألَّا أعترض على أحد[20].

وهناك نص آخر يكشف عن جوانب مهمة في حياته العلمية وعلاقاته بالناس، فالنّص وإنْ كان نُصْحاً يتوجه به الشاطبي لبعض خلصائه في رسالة يبعث بها إليه، إلا أنه يعكس بوضوح شخصية الشاطبي والجوانب التي قدمنا ذكرها، فهو يقول لمن أرسل إليه يستنصحه:

فإذا كان وجه الصواب لائحاً فاعملْ به فيما استطعتَ. فمن جاءك مسترشداً، فعلِّمْه مما علمك الله. ومن جاءك مستشكلاً لأمرٍ، وعرفتَ من مخائله الصدقَ، فأرشده لما عندك من الصواب، أو قلْ: لا أعلم. ومن جاءك متعنّتاً فأعره الأذن الصماء، وأسألْ ربك اللطيف الجميل. ومن أتاك يخبرك بما فيك، فاعلم أنه في الغالب نمام، ينم عليك كما ينم لك، فلا تثق به. ولا تتلقفْ كلام الناس فإنه مما يوقع العداوة والبغضاء بين المؤمنين. ومن خطّأ صوابك فكِلْهُ إلى الله تعالى. وكلٌّ من عاملك بشر فعاملْه بخيرٍ. ومن قطعك فصلْه. ولا تَرَ أنَّ ظهورَ حجةٍ من يخاصمك نعمةٌ عليهم، بل هو استدراج، والعياذ بالله»[21].

---

(19) المصدر السابق، نفس المكان.

(20) انظر الإفادات والإنشادات، ص 98، وانظر أيضاً المجددون في الإسلام، للصعيدي ص 307.

(21) فتاوى الشاطبي، ص 183.

إنّ هـذا النص يكشف جـوانب أخـرى عـديـدة وهـامـة تتعلق بـالحيـاة الاجتماعية والأخلاقية في عصر الشاطبي ولكن تـوظيفه مـوجَّهٌ في المقـام إلى الكشف عن شخصية الشاطبي الحقيقية من خلال آثـاره، تلك الشخصية التي تبقى غامضة لو اقتصرنا على النُّتف المتفرقة التي ذكرهـا المترجمـون له، وهم قلة تُعَدُّ على الأصابع.

كذلك من هذا النص نتبين رأْياً خطيراً للشاطبي هو أن المعرفة والأخلاق يكوّنان وحدة في شخصية الـذات العارفـة، ومعنى ذلك أن المعـرفة ينبغي أن تكون مصدراً للفضيلة، ويزيد هذه الفكرة وضوحاً بقوله:

«من كـان منهم (العلماء) في أقـواله، وأفعـالـه، وأحـوالـه على مقتضى فتـواه، فهو متصف بـأوصاف العلم، قـائمٌ معه مقـام الامتثال التـام، حتى إذا أحببتَ الاقتداء به من غير سؤال، أغناك عن السؤال في كثير من الأعمال»[22].

ومن أخـلاقه أنـه كان يكـره التكلف، والتعسف، ويميل إلى السمـاحـة واليسر، وقد نقـل عنه تلميـذه ابن مرزوق الحفيـد[23] أنه كـان يقول: «تـدقيق الأمـور غيـر مـطلوب شـرعـاً، لأنـه تكلف، وتنـطع. ومن تعسف وطلب المحتملات، والغلبة بـالمشكلات، وأعـرض عن الواضحـات، فيُخَافُ عليه التشبه بمن ذمَّه الله تعالى بقوله: ﴿**فأما الذين في قلوبهم زيغ... الآية**﴾[24].

والـرجل وإن كـان شديـداً على أهـل البـدع، مبغضـاً لهم، قـاسيـاً في معاملتهم، إلا أن ذلك لا يدل على حقيقة نفسه، وإنما هو موقف خاص أملاه فساد العصر، وفساد الدين بكثرة ما آبْتُـدِعَ فيه. فـالشاطبي كـان طيّب القلب، رقيقَ النفس، إنسـانيٌّ النزعـة إلى حدٍ بعيـد، يكشف عن هذه الـطباع مـا كان

(22) الموافقات، ج 4، ص 270، 271.

(23) هو أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد، فقيه وأصولي، توفي بتلمسان سنـة 842 هـ، له مصنفات عديدة في اللغة، والحديث، والفقه.

(24) كفاية المحتاج، ورقة 18 ظهراً.

يصرح به من أنه لا يجوز للمرء أن يُضمر الكيد والشر لأحد «بل يعتقد لهم الخير ويُعرّفهم بأحسن الأوصاف التي اتصفوا بها ولو بمجرد الإسلام، ويعظهم، ويحتقر نفسه بالنسبة إليهم... بل لا يقتصر في هذا على جنس الإنسان، ولكن تدخل عليه الشفقة على الحيوانات كلها حتى لا يعاملها إلا بالتي هي أحسن»(25).

تلك إذن أخلاق الشاطبي وطباعه: قلبٌ طيب، ونفس رحبة ممتلئة شفقةً وحبًّا للناس، ولغير الناس مِمَّا خلق الله من حيوان، وتواضعُ جمٌّ، وسعي لنفع كل مَنْ كان في حاجة إلى النفع. هي أخلاقٌ وطباعُ دلّتْنَا عليها آثاره، واستخرجناها مما كتب، ولم نكتف فيها بالذين ترجموا له.

ولعل هذه الأخلاق التي يستمدّها من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ويتأسّى فيها بالصحابة رضي الله عنهم هي التي جعلته ينصرف عما كان الناس يتهافتون عليه من المناصب العامة، حريصين في ذلك على ما تُتيحه لهم هذه المناصب من شهرة أو جاه أو مال، ويقول هو نفسه في ذلك:

«دخلت في بعض خطط الجمهور من الخطابة، والإمامة ونحوها، فلما أردتُ الاستقامة على الطريق، وجدتُ نفسي غريباً في جمهور أهل الوقت، لكون خططهم قد غَلُبَتْ عليها العوائد، ودخلت في سننها الأصلية شوائب المحدثات الزوائد»(26).

والمحدثات الزوائد التي يعنيها إنما هي البدع التي كانت منتشرة في عصره(27).

ويبدو أنه تردد كثيراً في اتخاذ هذا الموقف الرافض إذْ يعبر عن ذلك فيقول:

(25) الموافقات، ج 2، ص 203.
(26) كتاب الاعتصام، ج 1، ص 25.
(27) انظر المجددون في الإسلام، ص 307.

«فتردد النظر بين أن أتّبع السنة على شرط مخالفة ما اعتاد الناس، فلا بدّ من حصول نحوٍ مما حصل لمخالفتي العوائد، لا سيما إذا ادعى أهلها أن ما هم عليه هو السنة لا سواها. . . وبين أن أتبعهم على شرط مخالفة السنة والسلف الصالح»[28].

ويظهر أنّه اختار مبادئه التي يؤمن بها، ويدافع عنها على ما أُتيحَ له من حظوظ الدنيا، ولكنه عدَّل طريقته في مواجهة البدع فتخلَّى عن المصادمات الحادة إلى طريقة تتسم باللين والتدرج في معالجة الأمور، ونجده يتحدث عن هذه الخطة الجديدة التي سلكها، والتي تقوم على عنصرين أساسيين هما: التمسك بالمبادىء كلها، والمرونة في الدعوة إليها والتصدي لما يناقضها فيقول:

«فرأيت أن الهلاك في اتباع السنة هو النجاة، وأن الناس لن يُغنوا عنّي من الله شيئاً، فأخذتُ في ذلك على حكم التدريج في الأمور»[29].

ولكن تعديله للأسلوب لم يغيّرْ من الأمر شيئاً، لأنّ خصومه كانوا هم المتصلبين، فرفضوا مذهبه الإصلاحي من أصله، وتابعوا التشنيع عليه والتشهير به، ويصوّر حملتهم عليه بأسلوب ينقل إلينا شدة تلك الحملة، وعنفها، والغربة المرة التي كان يعانيها، ومما يقول بهذا الصدد:

«فقامت عليّ القيامة، وتواترت عليّ الملامة، وفوّق إليّ العتاب سهامه، ونُسبتُ إلى البدعة والضلالة، وأُنزلتُ منزلة أهل الغباوة والجهالة»[30].

والواقع أنه رُمي ببدع خطيرة أُلِّبت عليه العامة، فقد نسب إليه القول بأنّ الدعاء لا ينفع، لأنه كان لا يدعو في أدبار الصلوات حين كان إماماً للناس بجامع غرناطة، اقتداءً ببعض الصحابة رضي الله عنهم. كما اُتُّهِمَ بأنه على

(28) كتاب الاعتصام، ج 1، ص 27.
(29) المصدر السابق، نفس المكان.
(30) المصدر السابق، نفس المكان.

مـذهب الرافضـة[31] وأنه يبغض الخلفـاء الراشـدين لأنه لم يكن يـذكـرهم في خطبة الجمعة، ويتمسك الشـاطبي في الرَّد على هـذه التهم بأن ذلـك لم يكن شأنَ السلف[32].

ثم بعد أن بين أن ذكر الخلفاء في خطبة الجمعة هـو البدعـة، وأنه لمـا سلك مسلك السنة رُمِيَ بالبدعة، أخـذ يرد على خصـومه بـأقوال كبـار العلماء من المالكية والشافعية، فـذكر أن أصبـغ لما سُئـل عن دعاء الخـطيب للخلفاء الـراشدين، أجـاب بأنـه بدعـة لا يجوز العمـل بهـا، وإنمـا يـدعـو الخـطيب للمسلمين عامة[33].

كذلك ذهب هذا المذهب عز الدين بن عبد السلام أحد أئمة الشـافعية، فذكر أن الدعاء في الخطبة بدعة منكرة[34].

واُتُّهِمَ كذلك بمعـاداة الأولياء، وإذايَتِهِـمْ، والنَّيْـلِ منهم، وهم يريـدون بهؤلاء الأولياء جماعة بغرنـاطة كـانت تنتحل التصـوف. ويذكـر الشاطبي أنهم كـانوا مخـالفين للسنة، نصبـوا أنفسهم لهدايـة الخلق، وانتسبوا إلى الصـوفية ظـاهراً، ولكنهم في حقيقتهم لم يتصفـوا بمـا كـان يتصف بـه أهـل التصـوف الحق. ويبـدو أنه كـان يشهـر بهم في خـطبـه ودروسـه، إذْ يقـول: «وتكلمت للجمهـور على جملة من أحوال هؤلاء الـذين نسبوا أنفسهم إلى الصـوفية ولم يتشبَّهُوا بهـم»[35].

وكذلك رموه بمخالفة السنة والجماعة، فيهتـاج لهذه التهمـة، ويفقد مـا كان عليه من صبر وأناة، فيرمي خصومه بالجهل، وبأنهم لا يعرفون أهل السنة

(31) الرافضة فرقة من الشيعة، كانوا من أتباع زيد بن علي، ثم انشقوا عنـه ورفضوا إمـامته لأنـه لم يتبرّأ من أبي بكر وعمر، وأبَى أن ينكر عليهما الخلافة.

(32) المصدر السابق، نفس المكان.

(33) انظر كتاب الاعتصام، ج 1، ص 28.

(34) المصدر السابق.

(35) المصدر السابق.

والجماعة. فأهل السنة والجماعة ليسوا هؤلاء العامة الذين نعيش بينهم اليوم، وإنما هم «ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه والتابعون لهم بإحسان»[36].

ولما أعياهم أمره، أرادوا توريطه فأخذوا يوغرون السلطة به، فاتهموه بأنه أفتى بجواز القيام على الحكام، ويعبر عن ذلك في هذه الشكوى المرة فيقول: «وكذبوا عليّ في جميع ذلك، أو وَهِمُوا، والحمد لله على كل حال»[37].

ويُرْجع أسباب هذه المحنة القاسية التي ابتلاه بها جماعة من فقهاء غرناطة إلى مخالفته لهم في الفتوى فيقول بهذا الصدد:

«وإنما حملهم على ذلك أنّي التزمت في التكليف والفتيا الحملَ على مشهور المذهب الملتزم، لا أتعداه وهم يتعدَّوْنه، ويُفتون بما يسهل على السائل، ويوافق هواه وإنْ كان شاذاً في المذهب الملتزم، أو في غيره. وأئمة أهل العلم على خلاف ذلك»[38].

وحين تشتد به المحنة، يعزي نفسه بهذا القول: «قلما تجد عالماً مشهوراً، أو فاضلاً مذكوراً، إلا وقد نُبذ بهذه الأمور أو بعضها، لأن الهوى قد يداخل المخالف. بل سبب الخروج عن السنة الجهلُ بها والهوى المتبع الغالب على أهل الخلاف. فإذا كان كذلك حُمل على صاحب السنة أنه غير صاحبها، ورُجع بالتشنيع عليه، والتقبيح لقوله وفعله حتى ينسب هذه المَناسب»[39].

وكان ما يفتأ يبث شكواه في بيتين من النظم، يقول فيهما:

بُليت يا قومُ، والبلوى منوعة ... بمن أداريه حتى كاد يرديني

(36) كتاب الاعتصام، ج 1، ص 28.
(37) المصدر السابق.
(38) المصدر السابق.
(39) كتاب الاعتصام، ج 1، ص 29.

دفــعَ المضـرة، لا جلبــاً لمصلحــة فحسبي الله في عقلي وفي ديـني[40]

وظاهرٌ من هذين البيتين أنّ عكوفه على المقاصد الشرعيـة قد جعـل لغة الشعر عنده تستمد من مصطلحات هذا العلم كما هو ملاحظ في التعبير بـدفع المضرة، وجلب المصلحة.

وكان يتّخذ من تلميذه أبي يحيى محمد بن عاصم نجياً يبثه شكواه، كما كان يواجـه خصومـه بلغة حـادة، عنيفة فيـرميهم بالجهـل، ويدعـو الناس إلى الانصـراف عنهم، وعدم الأخـذ بفتواهم فيقـول: «إن السائـل لا يصح لـه أن يسأل من لا يعتبر في الشريعة جوابه، لأنه إسناد أمر إلى غير أهله، والإجمـاع على عدم صحة هـذا، بل لا يمكن في الـواقع، لأنَّ الســائل يقـول لمن ليس بأهلٍ لما سُئِل عنه. أخبرني عمّـا لا تدري، وأنـا أسند أمـري لك فيمـا نحن بالجهل به على السواء»[41].

ويبدو أن أبا سعيد بن لب، أحد شيوخه، هو الذي كان يتزعم الخصومة ضده، فقد أنكر عليه الشاطبي التساهل في الفتوى، وتـأوُّله لمســائل لا يجـوز فيها التأول لاتصــالها بـالعبادات[42] ويؤيـد ما أذهب إليـه تلك الهجمة العنيفـة التي قام بها المواق[43] فيما بعدُ ضد الشاطبي، انتصاراً لابن لب فيقول:

«انظر تسفيه هذا (الشاطبي) وإنكاره على شيخ الشيـوخ ابن لُب، الذي نحن على فتـاويه في الاعتقـاد، والحلال والحـرام، وعلى مذهبـه في الأيمان اللازمة وغيرها من أحكام الدماء والأنكحة، والطلاق»[44].

---

(40) التنبكتي: نيل الابتهاج، ص 49.

(41) الموافقات، ج 4، ص 262.

(42) انظر أعلام الفكر الإسلامي، ص 74.

(43) هو أبو القاسم محمد، الشهير بالمواق، من علماء غرناطة في القرن التاسع، وكـان آخر إمـامٍ من أئمة العلم بها، له شرحان على مختصر خليل، توفي سنـة 897 هـ، انظر في تـرجمته نيـل الابتهاج، ص 324.

(44) سنن المهتدين، ورقة 14 وجهاً.

والمـواق لم يلتق بالشـاطبي لقاء مبـاشراً، وإنمـا ورث عداوتـه عن شيخه أبي القاسم بن سراج[45] الذي كان من تلاميذ آبن لُب. وكان ابن سراج هذا مسرِفاً في بغض الشاطبي، غيرَ مُتورعٍ أن يصفه بأقبح النعوت[46].

ويبـدو أنّ الخلاف نشب أسـاسـاً بين ابن لب والشـاطبي ثم تعصب ابن سراج لشيخه ابن لب، وتعصب المواق لهما معـاً، وتسلسل الحقـد بين هؤلاء الثلاثة على صاحبنا. أما سبب ذلك الخلاف هو أن الشاطبي كان ينكر الأدعية والـذكـر عقب الصلوات المكتـوبـة، على معنى أنهـا بِـدَعٌ لـم تكن من عمـل رسـول الله ﷺ، ولا من عمـل أصحـابـه، في حين كـان ابن لب يفتي بجـواز ذلك. واشتد الصراع بين الرجلين فكان لكل منهما أتباع يظاهرونـه على رأيه، ويذودون عنه، ولْنستمعْ إلى المواق في هذا النص الذي ينقل إلينا الوقائع حيّة فيقول:

«لم يزل الدعـاء أدبار الصلوات المفـروضة معمـولاً به في جميـع أقطار الأرض، أو جلهـا، من غير نكيـر إلا ما قـد سلف، قـدم رجـل[47] واشتـد في إنكـار ذلك، وتـابعه شـرذمة ممن كـان يقرأ عليـه، فكـان إذا فـرغ من مجلس كلامه بين يدي صلاة خرجوا مزدحمين، فراراً من الصـلاة خلف الأئمة الـذين يدعون دبـر الصلوات، وإنْ صلى أحدهم خلفهم، قـام بنفس ما يسلم الإمـام مسرعاً، مذعوراً كـالخائف أن يمسـه الدعـاء بنصب أو عذاب، أو ينتشب منـه في ظفر أو ناب»[48].

ولقد كان لهذه المحنة التي امتحن بها الشاطبي من رميه بالبـدع وهو مـا يقـاومها، ومن تـأليب السلطان عليه لهـلاكه، الأثَـرُ الموجـع في نفسه، فبـات

(45) هو أبو القـاسم محمد بن سـراج، تولى القضـاء والإفتاء بغـرناطـة، له شـرح على مختصر ابن الحاجب في الفروع. توفي سنة 848 هـ.
(46) المرجع السابق، ص 56 وجهاً.
(47) يعني الشاطبي كما يدل الحديث السابق، وعبّر بالنكرة للتحقير.
(48) سنن المهتدين، ورقة 13 ظهراً.

يُحس بالغربة، ويتمنى الرحيل عن الدنيا. نلمس ذلك من هذا النص:

«اعلمْ يا أخي أنّ الموت كرامة لكل مسلم لقي الله على السنة. فإنّا لله وإنا إليه راجعون. فإلى الله نشكو وحشتنا، وذهاب الإخوان، وقلة الأعوان، وظهور البدع. وإلى الله نشكو عظيم ما حلّ بهذه الأمة من ذهاب العلماء وأهل السنة»[49].

وسنورد له نصاً آخر يصور المحنة الفكرية والنفسية التي كان يمر بها أثناء تلك الفترة، كما أن لهذا النص خلفيات اجتماعية وعقلية لأوضاع كان الناس يعيشونها زمن الشاطبي، فهو يرى نفسه في حال من الاغتراب والوحشة مثل التي كان عليها أحد العلماء فيقول:

«فكنت على حالة تشبه حالة الإمام الشهير عبد الرحمن بن بطة[50] مع أهل زمانه، إذْ حكى عن نفسه فقال: عجبت من حالي في سفري وحضري مع الأقربين مني والأبعدين، والعارفين والمنكرين. فإني وجدت بمكة، وخراسان، وغيرها من الأماكن أكثرَ من لقيت بها ـ موافقاً أو مخالفاً ـ دعاني إلى متابعته غلى ما يقوله، وتصديق قوله، والشهادة له. فإنْ كنت صدقته فيما يقول، وأجزت له ذلك كما يفعله أهل الزمان، سماني موافقاً. وإنْ وقفت في حرف من قوله، أو شيء من فعله، سمّاني مخالفاً... ومهما وافقت بعضهم عاداني غيره. وإنْ داهنت جماعتهم، أسخطت الله تبارك وتعالى. ولن يغنوا عني من الله شيئاً. وإني مستمسك بالكتاب والسنة، وأستغفر الله الذي لا إله إلا هو، وهو الغفور الرحيم»[51].

---

(49) كتاب الاعتصام، ج 1، ص 86.

(50) هو أبو عبد الله عبد الرحمن بن محمد الحنبلي، المعروف بابن بطة، فقيه، ومحدث، ومتكلم، له مصنفات كثيرة تربو على المئة، توفي سنة 387 هـ (شذرات الذهب لابن العماد، ج 3، ص 122، 124).

(51) كتاب الاعتصام، ج 1، ص 28، 29.

يعقب الشاطبي على هذا النص الذي يرى فيه نفسه فيقول: «هذه تمام الحكاية، فكأنه رحمه الله تكلم على لسان الجميع»[52].

إن هذا النص يعكس ـ كما قدمنا ـ أبعاداً اجتماعية وأخلاقية للعالم الإسلامي أثناء تلك الفترة، ولكن يكشف لنا ظاهرة أهم من ذلك بكثير، هي تفشي داء المذهبية، وما يتصل به من أخلاق الريبة، والتعصب والمداهنة، حتى إن صاحب الرأي المستنير، والموقف الواضح لا يظفر بالتقدير، بل لا يظفر بالدعة والسلامة.

كما يكشف لنا عن أخلاق قوية في الشاطبي جعلته يثبت على آرائه في هذا الوسط، ويستمر في دعوته إلى إحياء الدين الحق، ونبذ التدين الزائف. بل إنه نهض من محنته قوياً، فأرسل أتباعه في أنحاء مملكة غرناطة يدعون الناس إلى ما كان عليه السلف الصالح من الدين الصحيح، ويُبيّنون لهم أنَّ أكثر ما يدينون به بِدَعٌ ضالة ليست من الدين المنزَّل في شيء.

وحين يكتب إليه بعض أولئك الدعاة متذمراً من انصراف الناس عنه، يأمره بالاستمرار في الدعوة، ونبذ اليأس والاستمساك بالثبات والصبر فيقول له:

«يجب علينا أن نتأدب بما أدب الله به نبيه ﷺ، وذلك أنْ نثبت على الحق إذا تعين علينا، وليس علينا أن نأخذ بمجامع الخلق إليه. إذ ليس ذلك إلينا، بل الله وحده هو الهادي والمضل، وقد قال ربنا سبحانه: ﴿**إنما أنت منذر والله على كل شيء وكيل**﴾[53]... فالتزِمْ يا أخي هذه الوصاة ولا تطلب الناس بما ليس لك، واطلب نفسك بما قُلّدت من الإلقاء، وهو السبب الذي طلبت به، والمسبَّبَاتُ ليست لك لأنها من خلق الله، والله يعينني وإياكم على القيام بحقه»[54].

(52) كتاب الاعتصام، ج 1، ص 29.

(53) سورة هود، الآية: 12.

(54) فتاوى الشاطبي، ص 128، 138.

ويكتب إليه آخر يخبره أن الناس يتألّبون عليه ويَكيدون له، وأن بعض خلصائه نصحه بمداراتهم، فيرد الشاطبي منكراً عليه المداراة في الحق، مخوِّفاً إياه من عذاب الله تعالى، قائلاً:

«وقولُ من قال لكم: لا تعمل إلا برضى الناس، ويكفي في جواب هذا القول ما جاء عن النبي ﷺ: من التمس رضى الناس بسخط الله سَخِطَ الله عليه، وأسخط عليه الناس. ومن التمس رضى الله بسخط الناس، رضي الله عنه، وأرضى عنه الناس»[55].

ثم عكف، إلى جانب مواصلة الدعوة إلى السنة وسيرة السلف الصالح، على مواصلة تأليف كتاب الاعتصام الذي وجهه للكشف عن البدع، وإجلاء السنن، وضمّنه دعوته الإصلاحية التي بناها على ما يُدعَى اليوم بالسلفية. ويكتب هو نفسه عن هذا التحول الغريب الذي طرأ عليه فأخرجه من الحيرة والغربة النفسية لمّا قُذف بالتهم الكاذبة من كلّ جانب، إلى المبادرة في مهاجمة البدع بسلاح العلم، فأخذ يعرض الحقائق العلمية عن البدعة والسنة علّه يُبطل كيد خصومه ويُحيي السنة، ونحن نورد في موقفه هذا، النص التالي الذي يقول فيه:

«ولمّا وقع عليّ الإنكار ما وقع، مع ما هدى الله إليه والحمد لله، لم أزل أتتبع البدع التي نهى عنها رسول الله ﷺ، وحذّر منها، وبيّن أنها ضلالة، وخروج عن الجادة، وأشار العلماء إلى تمييزها والتعريف بجملة منها لعلي أجتنبها فيما آستطعتُ، وأبحث عن السنن التي كادت تُطفىء نورَها تلك المحدثات لعلي أجلو بالعمل سناها، وأُعَدُّ يوم القيامة فيمن أحياها»[56].

ونحن لن نستطيع تحليل حركته التجديدية التي كان أساسها «كتاب

---

(55) المصدر السابق، ص 184، والحديث أخرجه الترمذي عن عائشة رضي الله عنها.
(56) كتاب الاعتصام، ج 1، ص 30.

الموافقات» ولا حركته الإصلاحية التي كان عَمْدَتَها «كتاب الاعتصام» قبل أن نتعرض إلى بيئته وعصره، لأن تجديده وإصلاحه ينبعان منهما. وكذلك لن نقوم بتلك المحاولة قبل استكمال الجوانب الأخرى من حياته، فلننتقلْ إذن للحديث عن غرناطة لنتبيَّن البيئة التي نشأ فيها صاحبها.

الفصل الثاني

بيئة الشاطبي وعصره

عاش الشاطبي في مدينة غرناطة، وفي عهد ملوك بني الأحمر. وقد كانت غرناطة قرية صغيرة لم يعرها المسلمون اهتمامهم أول الأمر، وإنما انصرفت عنايتهم إلى مدينة البيرة[1] التي نزل بها جند الشام. وكانت غرناطة تقع في إقليم البيرة التي كانت قاعدة هامة من قواعد الأندلس ويقال إنها كانت ممتلئة بحشود الأمويين الذين كانوا يتوقعون غزواً عباسياً من جهة المغرب فعمرها عبد الرحمن الداخل بالجند، وأسكنها مواليه، وزاد في عمارتها[2]، ولما أحرقت هذه المدينة، عقب سقوط الخلافة الأموية بالأندلس هاجر أهلها إلى غرناطة التي أصبحت عاصمة الإقليم، بينما تحولت مدينة البيرة إلى قرية تابعة لها[3].

وتقع غرناطة[4] على سفح جبل شُلَيْر[5] الذي لا يفارقه الثلج، ويشقها

(1) هي عاصمة إقليم كان ينسب إليها فيعرف بإقليم البيرة، وتقع مدينة البيرة في الشمال الغربي من غرناطة.

(2)انظر دائرة معارف الشعب، المجلد الثاني، ص 92.

(3) أدى ضعف الأمويين وانقسامهم إلى انقضاض أعدائهم عليهم، وسقوط خلافتهم سنة 417 هـ (1025 م) ثم قيام ملوك الطوائف.

(4) معنى «غرناطة» باللغة الإسبانية، الرمانة.

(5) هي كلمة لاتينية معناها «المشمس» لانعكاس أشعة الشمس على ثلوجه. ويدعى «سيرانفادا» بالإسبانية، ومعناها «جبل الثلج».

وادي شُنَيْل، أحد روافد الوادي الكبير الذي كان أهل غرناطة يفاخرون به نهر النيل، كما يشقها وادي حُدرة الذي أقيمت عليه جسور عديدة ما تزال آثارها باقية إلى اليوم[6].

وتقع جنوب غرناطة سهول خصبة كانوا يسمونها «البقاع»، ويصف المقري غرناطة وما حولها من المروج فيقول:

«فهي دمشق بلاد الأندلس ومسرح الأبصار، ومطمح الأنظار. ولم تخل من أشراف أماثل، وعلماء أكابر، وشعراء أفاضل.... ولو لم يكن لها إلا ما خصها الله به من المرج الطويل العريض، ونهر شُنيل لكفاها... وقد قيل فيها:

غرناطة ما لها نظير ما مصر؟ ما الشام؟ ما العراق
ما هي إلا العروس تجلى وتلك من جملة الصداق[7]»

ويذكر بعض الباحثين أنّ مدينة غرناطة كانت عاصمة لبربر صنهاجة منذ القرن العاشر الميلادي، ثم افتكها منهم المرابطون وجعلوا منها قاعدة عسكرية تنطلق منها حملاتهم ضد النصارى، وضد الخارجين على سلطانهم من ملوك الطوائف[8] إلى أنْ أخذها منهم الموحدون سنة 1146 م[9].

وفي سنة 1231 م استولى عليها ابن هود أحد ملوك الطوائف، وضمها إلى إمارته التي جعل قاعدتها مدينة «مرسية» إلى أن افتكها منه محمد بن يوسف بن نصر مؤسس دولة بني الأحمر سنة 635 هـ (1235 م) فجعلها عاصمة لدولته، وأعلن نفسه أميراً على جنوب الأندلس[10] ومن ذلك اليوم أصبحت

---

(6) انظر المجمل في تاريخ الأندلس ص 170.
(7) نفح الطيب، ج 1، ص 147، 148.
(8) انظر مجلة عالم الفكر الكويتية، م 16، ع 2، ص 30.
(9) انظر دائرة معارف الشعب، م 2، ص 92.
(10) بروكلمان. تاريخ الشعوب الإسلامية، ج 2، ص 201.

غـرناطـة قاعـدة لمملكة بني الأحمـر[11] التي تقع في الجنـوب الشـرقي لشبـه جزيرة الأندلس، والتي كانت تشتمل على ما يشتمل عليه اليـوم جنوب أسبـانيا من ولايات غرناطة، ومـالقة والمـرية، وأجـزاء من ولايات إشبيليـة، وقرطبـة، وقادس[12].

ويعـود أصـل بني الأحمـــر إلى سعـد بن عبـــادة، أحـد الصحـــابـة من الأنصار[13]، أما لقب الأحمر الذي عرفوا به فيعود إلى شقرة كانت فيهم، حتى إن الأسبـان سموا أحـد ملوكهم «البرميخـو»(*) لشـدة حمـرتـه[14]. أمـا قلعـة الحمراء التي كانت مقراً لهؤلاء الملوك فإنّ تسميتها بذلك يعود إلى لـون تربـة الهضبة التي بُنيت عليها القلعة، والتي كانوا يشبهونها بسبيكة الذهب[15]، وفي هذا المعنى يقول ابن مالك الرعيني أحد شعراء غرناطة:

تـــرى الأرض منهـــا فضـــة فـــإذا اكتست بشمس الضحى، صارت سبيكتها ذهبـا[16]

والغـريب أنّ ملوك غرنـاطة هؤلاء، اتخـذوا اللون الأحمـر شعـاراً لهم، فكـانت أعلامهم حمـراء، وفي ذلك يقـول شاعـرهم ابن زمرك في مـدح أحد ملوكهم:

خفقت بـه أعلامـك الحمـر التي بخفوقها، النصر العزيز موكـل[17]

وكانت مدينة غرنـاطة ملجـأ للمسلمين الفارين من زحف النصـارى منذ

(11) حسن إبراهيم حسن. تاريخ الإسلام، ج 4 ص 319.

(12) انظر صفة جزيرة الأندلس، للحميري ص 177، 183.

(13) لسان الدين بن الخطيب: اللمحة البدرية، ص 33.

(*) البرميخو في الإسبانية، اللـون البرتقالي الضارب إلى الحمرة، وكان لونَ بشرة هذا الأمير، وهو أبو سعيد محمد السادس، تولى الإمارة من سنة 761 هـ إلى سنة 763 هـ.

(14) مجلة عالم الفكر، م ٦١، ع 2، ص 31.

(15) المرجع السابق.

(16) المرجع السابق.

(17) المرجع السابق.

تأسست بها دولة بني الأحمر(**)، يقول المقري:

«ولما استولى الفرنج على معظم بلاد الأندلس، انتقل أهلها إليها فصارت المصر المقصود»[18].

ويبدو أن هذا الموضع كان له تأثير سيء على الحياة الاجتماعية، فبات مجتمع غرناطة ملتقى للانحرافات الدينية والخلقية التي ساهمت في سقوط دولة بني الأحمر[19] ويعود الفساد الخلقي والاجتماعي في المجتمع الأندلسي عامة إلى فساد الحكم السياسي، وضعف الوازع الديني، وانتشار البدع نتيجةً لجهل أكثر الناس بحقيقة الدين، فإذا نهض من يدعو الناس إلى التديُّن الصحيح، اتُّهِمَ بالخروج عن الدين[20].

في هذه البيئة المريضة ظهر الشاطبي فحمل لواء دعوةٍ إصلاحية جعل قوامها الرجوع إلى الكتاب والسنة وسيرة السلف الصالح[21].

ولكي نتبين صورة صحيحة لما كان عليه فساد الحياة السياسية في ذلك العهد، فإننا نورد نصاً للسان الدين بن الخطيب، الذي تولى الوزارة لبعض ملوك بني الأحمر، وأرّخ لدولتهم، وكان عالماً بخفايا أحوالهم، يقول فيه:

«ولي بعد (الغالب بأمر الله مؤسس الدولة) ولده وسميه السلطان أبو عبد الله، وطالت مدته إلى أن توفي عام واحد وسبعمائة وولي بعده ولده وسميه أبو عبد الله محمد، وخلع يوم الفطر من عام ثمانية وسبعمائة، وتوفي في شوال عام أحد عشر وسبعمائة، وولي بعده خالعه أخوه نصر أبو الجيوش، وارتبك

(**) دامت دولة بني الأحمر قرنين واثنين وستين عاماً، امتدت من سنة 635 هـ إلى سنة 897 هـ وبسقوطها انتهى حضور الإسلام بالأندلس.

(18) المقري: نفح الطيب، ج 1 ص 148.

(19) محمد الفاضل بن عاشور: أعلام الفكر الإسلامي، ص 72.

(20) راجع ما سبق من حديث الشاطبي عما اتُّهِمَ به من الزندقة والخروج عن السنة.

(21) المرجع السابق، ص 73.

أمره، وطلب الأمر ابن عم أبيه السلطان أبو الوليد إسماعيل، فتغلب على دار الإمارة في ثاني ذي القعدة من عام ثلاثة عشر وسبعمائة، وانتقل نصر مخلوعاً إلى مدينة وادي آش[22] وتوفي عام اثنين وعشرين وسبعمائة. وتمادى ملك السلطان أبي الوليد إلى الثالث والعشرين من رجب عام خمسة وعشرين وسبعمائة، ووثب علي ابن عمه في طائفة من قرابته فقتلوه ببابه، وخاب فيما أملوه سعيهم فَقُتلوا كلهم يومئذ، وتولى أمره ولده محمد، واستمر إلى ذي الحجة من عام أربعة وثلاثين وسبعمائة، وقتل بظاهر جبل الفتح بأيدي جنده من المغاربة، وتولى الأمر بعده أخوه أبو الحجاج يوسف، ودام ملكه إلى يوم عيد الفطر من عام خمسة وخمسين وسبعمائة، وترامى عليه في صلاته ممرور بمدية فقتله»[23].

فنحن نلاحظ من هذا النص أن الفساد دب في جهاز الدولة بُعَيْدَ وفاة مؤسسها، فقد استمر الصراع الدموي على السلطة دون هوادة إلى زمن السلطان محمد الخامس الملقب بالغني بالله[24]، ولم يسلم عهد هذا الأمير من الاضطرابات الخطيرة بالرغم مما عرف به من قوة وحزم(*)، فقد نُحّي عن الإمارة وفرَّ إلى مراكش وعرفت غرناطة أحداثاً دامية دامت ثلاث سنوات حدثت فيها انقلابات متوالية محورها الصراع على السلطة فالانقلاب الأول حدث في رمضان سنة 760 هـ وانتهى بفرار السلطان الغني بالله إلى المغرب، وتولي أخيه إسماعيل الثاني مكانه[25]. والانقلاب الثاني حدث في شعبان سنة 761 هـ قتل فيه إسماعيل الثاني وتولى الملك قاتله وزوج شقيقته أبو سعيد

---

(22) مدينة تقع شمال شرقي غرناطة، انظر: صفة جزيرة الأندلس ص 192.

(23) ابن الخطيب: اللمحة البدرية، ص 33، 34.

(24) مجلة عالم الفكر، م 16، ع 2، ص 52.

(*) تقلد هذا الأمير الإمارة من سنة 755 هـ إلى سنة 793 هـ عدا فترة الاضطراب التي انقطع فيها حكمه ثلاث سنوات امتدت من سنة 760 هـ إلى سنة 763 هـ وقد عاش الشاطبي معظم أيامه في ظل هذا الأمير، وهو الذي استوزر لسان الدين بن الخطيب، ووفد عليه ابن خلدون.

(25) مجلة عالم الفكر، م 16، ع 2، ص 52.

البرميخو[26]. أما الانقلاب الثالث الذي حدث في جمادى الثانية سنة 763 هـ فأفضى فيه الأمر إلى عودة الغني بالله إلى عرشه، وقتل البرميخو على يد ملك قشتالة بدرو الأول الملقب بالقاسي[27].

كانت هذه الأحداث تدور في محيط عفن من الدسائس والقتل والنهب فانعكس ذلك على الحياة اليومية فأفسدها، وبات الانحلال الخلقي طابعاً عاماً لها[28] سيما على عهد البرميخو الذي كان مدمناً على الحشيش، فانتشرت هذه الآفة بين الناس جهاراً، وأخذوا يفاضلون بينها وبين الخمر، ومن ذلك قول بعضهم.

دع الخمر واشرب مُدامةَ حيدرٍ[29] ... معتقةً خضراءَ، لونَ الزبرجد[30]
هي البكر لم تُنْكَحْ بماء سحابة ... ولا عُصرت بالرجل يوماً ولا اليد
ولا عبث القسيس يوماً بكأسها ... ولا قربوا من دنها نفس ملحد
ولا قولَ في تحريمها عند مالك ... ولا حدّ عند الشافعي وأحمد
وفيها معان ليس للخمر مثلها ... فلا تسمعْ فيها كلامَ مفنّد[31]

ويتحدث لسان الدين بن الخطيب عن خسة هذا الأمير، وطغيانه، وأكله أمْوال الناس فيقول: «وكان حرفوشاً(*)...... فَالْتَهَمَ الخَلاَ والكَلا[32] وأعدم بإعدام الغَلة أسبابَ الرخاء. وفتح أبواب البلاء. وسمح ببعض المكوس، فأعطى قليلاً ثم أكدى. ولم تمر أيام إلا وقد عاد في قينه. وأضاق الرعايا

(26) المرجع السابق، ص 53.
(27) نفس المكان.
(28) محمد الفاضل بن عاشور. أعلام الفكر الإسلامي، ص 73.
(29) يعني بذلك أحد متصوفة المشرق، يدعى الشيخ حيدر، كان أول من أدمن على الحشيش، وكان يسميه «حشيشة الفقراء».
(30) حجر كريم ذو ألوان كثيرة أشهرها الأخضر.
(31) المرجع السابق، ص 57.
(*) كلمة عامية مصرية تطلق على الرعاع الذين يعيشون على النهب.
(32) أي الأرض والزرع.

أمره، وطلب الأمر ابن عم أبيه السلطان أبو الوليد إسماعيل، فتغلب على دار الإمارة في ثاني ذي القعدة من عام ثلاثة عشر وسبعمائة، وانتقل نصر مخلوعاً إلى مدينة وادي آش[22] وتوفي عام اثنين وعشرين وسبعمائة. وتمادى ملك السلطان أبي الوليد إلى الثالث والعشرين من رجب عام خمسة وعشرين وسبعمائة، ووثب علي ابن عمه في طائفة من قرابته فقتلوه ببابه، وخاب فيما أملوه سعيهم فَقُتلوا كلهم يومئذ، وتولى أمره ولده محمد، واستمر إلى ذي الحجة من عام أربعة وثلاثين وسبعمائة، وقتل بظاهر جبل الفتح بأيدي جنده من المغاربة، وتولى الأمر بعده أخوه أبو الحجاج يوسف، ودام ملكه إلى يوم عيد الفطر من عام خمسة وخمسين وسبعمائة، وترامى عليه في صلاته ممرور بمدية فقتله»[23].

فنحن نلاحظ من هذا النص أن الفساد دب في جهاز الدولة بُعَيْدَ وفاة مؤسسها، فقد استمر الصراع الدموي على السلطة دون هوادة إلى زمن السلطان محمد الخامس الملقب بالغني بالله[24]، ولم يسلم عهد هذا الأمير من الاضطرابات الخطيرة بالرغم مما عرف به من قوة وحزم(*)، فقد نُحّي عن الإمارة وفرَّ إلى مراكش وعرفت غرناطة أحداثاً دامية دامت ثلاث سنوات حدثت فيها انقلابات متوالية محورها الصراع على السلطة فالانقلاب الأول حدث في رمضان سنة 760 هـ وانتهى بفرار السلطان الغني بالله إلى المغرب، وتولي أخيه إسماعيل الثاني مكانه[25]. والانقلاب الثاني حدث في شعبان سنة 761 هـ قتل فيه إسماعيل الثاني وتولى الملك قاتله وزوج شقيقته أبو سعيد

(22) مدينة تقع شمال شرقي غرناطة، انظر: صفة جزيرة الأندلس ص 192.

(23) ابن الخطيب: اللمحة البدرية، ص 33، 34.

(24) مجلة عالم الفكر، م 16، ع 2، ص 52.

(*) تقلد هذا الأمير الإمارة من سنة 755 هـ إلى سنة 793 هـ عدا فترة الاضطراب التي انقطع فيها حكمه ثلاث سنوات امتدت من سنة 760 هـ إلى سنة 763 هـ وقد عاش الشاطبي معظم أيامه في ظل هذا الأمير، وهو الذي استوزر لسان الدين بن الخطيب، ووفد عليه ابن خلدون.

(25) مجلة عالم الفكر، م 16، ع 2، ص 52.

كان وراء كل ما يعانيه أهل الأندلس من قهر ومذلة على يد حكامهم أو على يد الغزاة الإسبان الذين افتكوا منهم معظم بلادهم، ذلك «أن كل من ابتدع في دين الله فهو ذليل»[36].

ويستمر الشاطبي في الإلحاح على هذا السبب حتى يكاد ينتهي به ذلك إلى التشاؤم فيرى أن عصره نهاية الإسلام كما أخبر بذلك رسول الله ﷺ: «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء»[37] ثم يذكر عللاً أخرى يراها عوامل ساعدت على تعفن الحياة الاجتماعية للمسلمين في عصره، منها شيوع الجهل، والتعصب المذهبي، والغلو في تعظيم غير الله[38].

ويُحمّل تبعة هذه الأوضاع المتردية للمجتمع الإسلامي في غرناطة علماءَ وفقهاء هذه المدينة التي لم يبق للإسلام من ملجأٍ بالأندلس غيرها. فهؤلاء العلماء تخلَّوْا في نظره عما فرض الله عليهم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل إن بعضهم هادن في دين الله، وجارى الأهواء بفتاواه، وأعلن جهاراً أن «كل مسألة ثبت لأحد العلماء فيها القول بالجواز ـ شذ عن الجماعة أم لا ـ فالمسألة جائزة»[39].

وهكذا يمضي الشاطبي في التنديد بهذا النوع من العلماء، فيذكر أنّ أكثرهم كان يسلك مسلك المبتدعة، ويمازج أهلها فيحضر حلقات الغناء والرقص والشطح، ولا يخجل بعد ذلك من أن يؤمَّ الناس، أو يتصدر مجالس الفقه[40].

ثم يصنّف أولئك العلماء أصنافاً عدة، فمنهم الجهلة الذين يُضِلُّون الناس فيُفتونهم بغير علم، وهم الذين عناهم رسول الله ﷺ بقوله:

---

(36) المصدر السابق، ص 85.
(37) أخرجه مسلم عن أبي هريرة، والنسائي عن ابن مسعود وابن ماجة عنهما وعن أنس بن مالك.
(38) انظر كتاب الاعتصام، ج 1، ص 258.
(39) المصدر السابق، ج 2، ص 354.
(40) انظر فتاوى الشاطبي، ص 193.

«إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالم، اتخذ الناسُ رؤساءَ جهالاً فَسُئِلُوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا»[41].

ومنهم أدعياء علمٍ وليسوا من العلم في شيء، ترى الواحد منهم يدّعِي الإجماع فيما يُفتي أهل الأهواء به من فتاوى يجاري بها أهـواءهم، مع أنـه لا يعرف عن الإجماع شيئاً، ولا يعرف من علماء الأقطار الذين يدّعي إجمـاعهم أحداً، بل لا يعرف من أخبار تلك الأقطار خبراً[42].

ومنهم متعصبـون لمـذهب مـالـك رضي الله عنـه، يـرون مَنْ على غيـر مذهبهم ضالاً.

في هؤلاء يقول: «وكان هؤلاء المقلدة قد صمموا على مـذهب مالـك، بحيث أنكـروا ما عـداه. وهذا تحكيم الـرجـال على الحق، والغلو في محبـة المذهب. وعين الإنصاف ترى أن الجميع أئمة فضلاء»[43].

ويلاحظ أن هذا التعصب كان سمة غالبة على المـالكيين بالأنـدلس منذ انتشار مذهب مالك، وغلبتـه على المذاهب الأخـرى، ولقد لقي كبـار العلماء الـذين لم يتمذهبـوا بهذا المـذهب عناء شـديداً من هؤلاء المتعصبين، ومنهم العلامة بقي بن مخلد(*) الذي يقول الشاطبي فيه:

«ولقد لقِي الإمام بقي بن مخلد، حين دخل الأندلس آتيـاً من المشرق، من هذا الصنف الأمريْن، حتى أصاروه مهجور الفنـاء، مهتضم الجانب، لأنـه

---

(41) أخرجه البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه.

(42) انظر كتاب الاعتصام، ج 2، ص 287.

(43) كتاب الاعتصام، ج 2، ص 348.

(*) عالم أندلسي، ولد بقرطبة، ثم ارتحل إلى المشرق فطاف بأرجائـه، وروى عن أربعة وثمـانين ومائتي شيخ منهم أحمد بن حنبل، ثم عاد إلى الأندلس فملأها علماً، وترك مصنفات عديـدة، توفي سنة 276 هـ (الذهبي: تذكرة الحفاظ، ج 2 ص 184، 185).

من العلم بما لا يدَ لهم به. إذْ لقي بالمشرق الإمام أحمد بن حنبل، وأخذ عنه مصنفه وتفقه عليه، ولقي أيضاً غيره، حتى صنف المسند[44] الذي لم يصنف في الإسلام مثله»[45].

وليس مالك مسؤولاً عن تعصب بعض أتباعه وغلوهم في مذهبه، فقد كان رضي الله عنه يوسع الاجتهاد بالمصالح المرسلة، ويقول: «إن دين الله يسر» ويشيد بما كان لغيره من علم وفضل، مثل ثنائه على أبي حنيفة[46]، ولكن تعصبهم كان مصدره الانكباب على حفظ المصنفات المتأخرة في فقه الفروع، والوقوف عندها وحدها، ظانين أن ما فيها منتهى العلم، وأن الخروج عنها خروج عن الدين، حتى لو كان المخالف لها في رتبة الاجتهاد، واستمد علمه من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ. يقول الشاطبي:

«تُتَّهَمُ الأدلة وأقوالُ العلماء المتقدمين، وَيُحْسَنُ الظن بمن تأخر، وربما نوزع[47] بأقوال من تقدم، فيرميها بالظنون واحتمالات الخطأ، ولا يرمي بذلك المتأخرين الذين هم أولى به. وإذا سُئِل عن أصل هذا العمل المتأخر: هل عليه دليل من الشريعة؟ لم يأت بشيء»[48].

ومن هؤلاء العلماء الذين يحمل عليهم ويندد بهم قوم يستدلون بالعموميات، ويلجؤون في الدين إلى مجرد الرأي، مستدلين بأدلة محتملة أو مجملة ليست نصاً فيما يذهبون إليه، فترى الواحد منهم يقول: «هذا حسن» ويستدل بقوله تعالى: ﴿**الذين يستمعون القول فيَتّبعون أحسنه**﴾[49] أو هذا بِرٌّ،

---

(44) المسند من تأليف ابن مخلد ذكر فيه عدد ما رواه كل صحابي عن رسول الله ﷺ، وهو غير مسند ابن حنبل.

(45) المصدر السابق.

(46) انظر الحضارة العربية في أسبانيا، ص 159.

(47) يعني من عكف على تقليد المتأخرين.

(48) كتاب الاعتصام، ج 2، ص 352.

(49) سورة الزمر، الآية: 18.

ويستدل بقوله تعالى: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾[50] وهكذا...[51].

ولكن إذا سُئِل أحدهم عن الأصل الذي استند إليه في أنّ هذا حسن، أو هذا بِر، توقف. وذلك دليل على الابتداع، والقول في الدين بمجرد الرأي، وهو صنيع أصحاب التحسين والتقبيح العقليَّيْنِ من المعتزلة والفلاسفة الذين يحسنون الظن بالعقل مطلقاً، ويحكّمونه في الشريعة، مع أنّ العقل ينبغي أنْ يكون تابعاً للنقل «فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يُسرّحه النقل»[52]، ذلك أن العقل لا يحسِّن ولا يُقبّح، ولا يجوز تقديمه على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ «ولو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهذا محال باطل»[53].

وعنده أَنّ هؤلاء لا يجرون في أقوالهم مجرى السنة، وكلّ من لم يكن جارياً على السنة فلا أصل له[54].

ويستدل على فساد مذهبهم بقوله ﷺ: «كلّ عملٍ ليس عليه أمرنا فهو ردٌّ»[55].

ثم يتوجه إلى معاصريه ألّا يأخذوا بأقوال هؤلاء جميعاً، وإنما ينبغي أن تُعْرَض أقوالهم على الشرع، فإنْ وافقته قبلناها، وإلا رددنا عليهم أقوالهم[56]، ولو اتبعناهم من غير أن نعرض أقوالهم على الشرع فإننا نكون كاليهود والنصارى الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله...﴾[57]، وليس المقصود بالربوبية أنهم عبدوهم، وإنما المقصود

(50) سورة المائدة، الآية: 2.
(51) انظر كتاب الاعتصام، ج 2، ص 352.
(52) الموافقات، ج 1، ص 87.
(53) المصدر السابق، ص 88.
(54) انظر كتاب الاعتصام، ج 1، ص 112.
(55) أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود بصيغ مختلفة عن عائشة رضي الله عنها.
(56) انظر المصدر السابق، ج 2، ص 349.
(57) سورة التوبة، الآية: 31.

أنهم كانوا يُحلون لهم ما يُحلون، ويُحرمون عليهم ما يحرمون فيتبعونهم دون دليل، وقد سُئِل رسول الله ﷺ عن معنى الآية فقال:

«أمَا إنهم لم يكونوا يعبدونهم، ولكن إذا أحلوا لهم شيئاً استحلوه، وإذا حرموا عليهم شيئاً حرموه»[58].

ويشير إلى إسراف هؤلاء الفقهاء المتأخرين في تقليد من سبقهم من غير دليل، ويحذّر الناس من الأخذ بفتاواهم فيقول بهذا الصدد: «فتأملوا يا أولي الألباب كيف حال الاعتماد في الفتوى على الرجال من غير تحرٍّ للدليل الشرعي، بل لمجرد العرض العاجل. عافانا الله من ذلك بفضله»[59].

فالتقليد من غير دليل خروج عن السنة، ووقوع في الفتنة أو البدعة إذْ لا أحدَ معصوم من الخطأ عدا رسول الله ﷺ، وأخطاءُ العلماء أشدّ ضرراً من أخطاء غيرهم «وقد حذّر السلف الصالح من زلة العالم وجعلوها من الأمور التي تهدم الدين. فإنه ربما ظهرت فتطير في الناس كلَّ مطار، فيعدونها ديناً، وهي ضد الدين، فتكون الزلة حجة في الدين»[60].

كانت بين الشاطبي وبين هؤلاء الفقهاء الذين يتوجّهُ إليهم بالنقد، ويحذر الناس منهم، مصادمات عنيفة، فكان إذا أفتى بالجواز في مسألة أفتوا هم فيها بالمنع، وإذا أفتى بالمنع أفتوا هم بالجواز. من ذلك أنّه اسْتُفْتِيَ في قوم يدّعون التصوف، ويجتمعون في الليل، فيأخذون في الذكر بأصوات عالية، ثم ينتهون إلى الرقص والغناء إلى آخر الليل، وبعضُهم يدور، وبعضهم يضرب صدره، وبعضهم يضرب رأسه. فأفتى بتحريم ذلك، مبيّناً أنه بدعة منكرة، وأنّ من كان يريد التقرب إلى الله تعالى بغير ما كان عليه رسول

---

(58) أخرجه أحمد، والترمذي، والطبراني من عدة طرق.

(59) كتاب الاعتصام، ج 2، ص 355.

(60) المصدر السابق، ص 349.

الله ﷺ وأصحابُه، فتقرُّبُه باطل[61] وقد استدلّ على فساد هذه الطريقة في التصوف بقول أبي الحسن النووي أحد أشياخ المتصوفة على منهج السنة «ومن رأيتَه يدّعي مع الله حالة تُخرجه عن حدّ العلم الشرعي فلا تقربنّ منه»[62] وبالرغم من قوة دليل ما أفتى به الشاطبي فإنّ بعض شيوخ الوقت ـ كما كان يسميهم ـ أفتى بجواز ذلك دون أن يستندوا إلى دليلٍ من الشرع، مع علمهم أنّ أولئك المبتدعة لم يكونوا من أهل التقوى والدين، وإنما كانوا يتّخذون طريقتهم وسيلةً للعيش[63].

لم يكتفِ الشاطبي بالتنديد ببعض فقهاء غرناطة من معاصريه وإنما أخذ يبين منهجه في الفتوى فيقول:

«وأنا لا أستحلّ ـ إن شاء الله ـ في دين الله وأمانته أنْ أجد قولين في المذهب، فأُفتي بأحدهما على التخيير مع أني مقلّد، بل أتحرَّى ما هو المشهور، والمعمول به، فهو الذي أذكره للمستفتي. فإنْ أُشكل عليَّ المشهور، ولم أرَ لأحدٍ من الشيوخ في أحد القولين ترجيحاً، توقفتُ»[64].

ويبدو أنه كان يعتمد في بعض فتاواه المصالح المرسلة، نتبيَّن ذلك من هذه القصة التي يوردها أحد الذين استفتوه فيذكر:

«كنتُ في صغري في كفالة أبي، وكان يتعيَّش من صناعة البناء... وكان أجره من وظيف وُظِّفَ على أهل البلد لبناء سورهم، فلمَّا عقلتُ، وجالست الفقهاء، سألتُ عنه إمام الوقت أبا سعيد بن لُبّ فأجابني بأنَّ ذلك لا يجوز... ثم سألتُ شيخنا الجليل أبا إسحاق فسوَّغه، وكان معتمده في ذلك النظر، قيامَ المصلحة التي إنْ لمن يقمْ بها الناس، يعطونها من أموالهم،

---

(61) راجع كتاب الاعتصام، ج 1، ص 264، ص 278.

(62) المصدر السابق، ص 96.

(63) المصدر السابق، ص 264.

(64) فتاوى الشاطبي، ص 186.

ضاعت، مستنداً في ذلك إلى المصلحة المرسلة»[65].

والمتأمل في فتاواه التي يبنيها على القصد المصلحي يجدها تعكس الأوضاع الاجتماعية، والسياسية أحياناً، بالرغم من أنه اتخذ موقفاً انعزالياً من كل ما يتصل بالسياسة وهمومها، ولكن يبدو أنه ـ وإنْ انعزل عن السياسة الداخلية تماماً ـ فإنه لم ينعزل عن سياسة الدولة إزاء مواقفها الخارجية من النصارى والمتربصين سوءاً بمملكة غرناطة، فنحن نعلم أنّ هذه المملكة الإسلامية كانت ـ لصغرها، وضعفها ـ تسلك سياسة المداراة، والمراوغة، مما جعلها تُعمِّر اثنتين وستين ومائتيْ سنة[66]، فقد كان موقعها وسط قوى ثلاث متعادية، هي: قشتالة، وأراقون، والمغرب[67]، وهي وإنْ كانت تستعين ببني مرين على قتال الإسبان أحياناً، إلا أنها كانت تخشاهم على نفسها، وتَحْذَرُ من أنْ تقع فريسةً لهم كما وقع لبعض ملوك الطوائف مع المرابطين[68]، ولذلك لم تلتزم جانباً واحداً مع تلك القوى التي تحيط بها، فتارةً تتقرب من قشتالة ضد المغرب، وتارة تتقرب من المغرب ضد قشتالة، وأراقون[69].

وهكذا استطاعت أن تلعب بهذه الورقات الثلاث وأن تُوجّه الحزازات التي كانت بين تلك الدول لصالحها[70]. وجاءت فترة صراع حادة بين مملكة غرناطة، ومملكة قشتالة النصرانية على عهد أبي الحجاج يوسف الذي تولى الحكم من سنة 734 هـ إلى سنة 755 هـ فاستولى القشتاليون على جيان، وشاطبة، وإشبيلية، ونهض لهم أبو الحجاج فاستعاد بعض الحصون، وحاصر إشبيلية ودخلها، ثم تقدمت جيوشه إلى قرطبة فحاصرها[71] ولكن ضائقة مالية

---

(65) فتاوى الشاطبي، ص 187، 188.

(66) بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ج 2، ص 202.

(67) انظر مجلة عالم الفكر الكويتية، م 16، ع 2، ص 38.

(68) راجع الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، ج 2، ص 24.

(69) انظر مجلة عالم الفكر، م 16، ع 2، ص 38.

(70) المرجع السابق، نفس المكان.

(71) راجع نهاية الأندلس، ص 112.

حلت بالدولة بسبب تكاليف هذه الحروب، فاستفتت حكومة غرناطة الفقهاء في جواز فرض ضرائب زائدة على أهل المملكة لمواجهة التعبئة للقتال، فامتنعوا من ذلك ولكن الشاطبي خرج عن إجماعهم وأفتى بالجواز قائلاً:

«إنا إذا قررنا إماماً مطاعاً، مفتقراً إلى تكثير الجنود لسد الثغور، وحماية الملك المتسع الأقطار وخلا بيت المال، وارتفعت حاجات الجند إلى ما لا يكفيهم، فللإمام، إذا كان عدلاً، أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم في الحال، إلى أن يظهر مال بيت المال، ثم إليه النظر في توظيف ذلك على الغلات والثمار، وغير ذلك كيلا يؤدي تخصيص الناس به إلى إيحاش القلوب وذلك يقع قليلاً من كثير بحيث لا يجحف بأحد ويحصل المقصود»[72].

ومن فتاواه التي تصور هذه الظروف الخارجية التي كانت تعيشها غرناطة في عصره، أنّ الناس استفتوا الفقهاء في جواز بيع الأشياء التي يستعين بها العدو على الحرب، إلى النصارى، لِمَا كانوا عليه من ضيق في العيش، وهذا نص الاستفتاء:

«هل يباح لأهل الأندلس بيعُ الأشياء التي منع العلماء بيعها من أهل الحرب كالسلاح وغيره، لكونهم محتاجين إلى النصارى في أشياء أخرى من المأكول والملبوس، وغير ذلك؟ أم لا فرق بين أهل الأندلس وغيرهم من أرض الإسلام؟»[73] فأجاب الشاطبي بالمنع، ولم يلتفت إلى الضرورة التي تعلل بها المستفتون، لأنه رأى أنّ حماية المسلمين من العدو، وما تقتضيه تلك الحماية من عدم تمكينه مما يعينه عليهم، أولى من حاجة بعض الناس إلى الطعام، أما غيره من الفقهاء فأفتى بالجواز غافلاً عن أمن المسلمين وحماية الإسلام[74].

---

(72) كتاب الاعتصام، ج 2، ص 121.

(73) فتاوى الشاطبي، ص 144.

(74) انظر كفاية المحتاج، ورقة 18 ظهراً.

وحين استُفتِيَ الفقهاء فيما أوجبته الدولة على الناس من ضرائب زائدة لإقامة الأسوار، وتحصين المدن توقُّعاً لهجوم النصارى، أفتى الشاطبي بالجواز، وأفتى بقية الفقهاء بالْمنع كما قدمنا[75]، وظاهرٌ أنّ ما أفتى به الشاطبي هو الدين الحق، فالبلاد كانت في جهاد ضد النصارى الذين كانوا يتربّصون بها سانحة، وكانت مملكة غرناطة تعيش ما نسميه اليوم بحالة الطوارىء والاستعداد الدائم للحرب. ولكن ماذا كان موقف الفقهاء منه بعد هذه الفتاوى التي كان ينقض بها فتاواهم وبعد ذلك التجريح الذي كان ينالهم به؟

إنهم تألّبوا عليه وأخذوا يكيدون له ويشهّرون به علَّهم يُثنونه عن مواقفه، ولكنه يُصرّ على الثبات، ويجيبهم بقوله: «فإنّي أقول كما قال عمر رضي الله عنه: بالله لا أُحِلّ شيئاً حرّمه الله، ولا أُحرّم شيئاً أحلّه الله، وإنّ الحق أحق أنْ يُتَّبَع، ومَنْ يَتَعَدَّ حدود الله فقد ظلم نفسه»[76].

ذلك هو الشاطبي الذي صورتْ فتاواه وحياتُه عصره، كما كانت تلك الفتاوى دالةً على سعة علمه، وفهمه العميق لمقاصد الشرع، فما هي إذن تلك المنزلة العلمية التي كان عليها؟ ذلك ما نراه في الفصل الموالي إن شاء الله.

(75) انظر نيل الابتهاج، ص 49 وفتاوى الشاطبي، ص 187، 188.
(76) كتاب الاعتصام، ج 1، ص 12، 13.

الفصل الثالث

المكانة العلمية للشاطبي

لئن كانت غرناطة قد جمعت فلول الفارين الذين سقطت مدنهم وأقاليمهم بيد النصارى فإن هناك جوانب إيجابية حصلت من هجرتهم إليها، ذلك أنها استقطبت نشاطهم الفكري والفني إذْ كانت آخر ما تبقى من معاقل الإسلام بالأندلس كلها[1]، فعرفت الحضارة الإسلامية بهذا المعقل الأخير عهداً من الإشراق لا يقل عن عهودها السابقة مجداً وسؤدداً[2]، وتركزت فيها صناعات عديدة كصناعة الأقمشة والأواني، والجلود، والورق وغيرها، كما عجّت بالعلماء والأدباء[3] واحتفظت فيها الفنون والصناعات ـ وأهمها صناعة المعادن ـ بقيمتها الرفيعة إلى آخر أيامها. ويُعَدُّ قصر الحمراء الواجهة التي تعرض ما بلغته غرناطة من علو كعب في الحضارة الإسلامية وفنونها[4] فمهندسو غرناطة وبنّاؤوها هم الذين بنوا هذا القصر، وموّهوا حيطانه بزخرفة مذهبة، وأشكال هندسية رائعة ما تزال موضع إعجاب الناس إلى اليوم[5].

---

(1) انظر نهاية الأندلس، ص 326.

(2) بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ج 2، ص 202.

(3)المجمل في تاريخ الأندلس، ص 171.

(4) بروكلمان: المرجع السابق، ص 211، 212.

(5) راجع المجمل في تاريخ الأندلس، ص 173.

وقد شُيِّد هذا القصر على الجبل المشرف على المدينة مكان قلعة بُنِيتْ في عهد الأمويين(6)، والواقع أنّ بناءه قد شُرِع فيه منذ عهد الغالب بأمر الله، مؤسس دولة بني الأحمر. ثم توالى عليه البناء بالزيادة والتحسين على يد خلفائه من بعده(7).

ويصف أحد الكتاب الغربيين عن الحضارة العربية هذا القصر، جامعاً بين الفن المعماري والروح العربية الإسلامية التي انبثق عنها فيقول: «يكشف لنا بهو السباع بِغُرَفِه الخاصة بالأمراء عما بلغه المثل الأعلى عن الفن والحياة من درجات الحضارة العالية، فكان المثلَ الأعلى في فن السمو بالمادة. أما في الحياة فهو اعتزال الدنيا»(8).

ويستمر الكاتب في هذا الوصف الشعري للفن الإسلامي بقصر الحمراء فيضيف إلى ذلك قوله:

«إن اطراد الألوان والخطوط، وخرير المياه في الجداول، كل ذلك يهيء التفكير إلى الهدف الذي ما زال المسلم التقي يسعى إليه، وهو الخلاص من الدنيا، والتقرب إلى الله. وهكذا يتجلّى في أرقى صور الفن الإسلامي تلك المثل العليا التي تراءت للعرب منذ ألف سنة من قبل، في وطنهم القديم. تلك المثل التي حملوها معهم في تيار الفتوح إلى جهات قاصية»(9).

ويلاحظ الكاتب أنه بسقوط غرناطة في يد الإسبان سنة 897 هـ/ 1492 م «تراجعت الحضارة العربية إلى شمال إفريقيا، وانكمشت تدريجياً هناك،

---

(6) بروكلمان: المرجع السابق، ص 173.
(7) المرجع السابق، نفس المكان.
(8) ل. ي هل: الحضارة العربية، ص 146.
(9) ل. ي. هل. المرجع السابق، ص 147.

ولكن بذور هذه الحضارة لم تمت، وإنما هي كامنة تحت الرماد في انتظار بعث جديد»[10].

وقد بلغت غرناطة أوج ازدهارها في عهد محمد الخامس، ثامن ملوك بني الأحمر الذي كان يلقب بالغني بالله، والذي تولى الحكم من سنة 755 هـ إلى سنة 793 هـ[11] فعاش الشاطبي معظم أيامه في ظل هذا الأمير الذي يبدو أنه اغتنم فرصة الحرب التي كانت ناشبة بين مملكتيْ قشتالة وأراقون النصرانيتين فعكف على الارتقاء بغرناطة، واستوزر هذا الأمير لسان الدين بن الخطيب، كما وفد عليه ابن خلدون سنة 763 هـ وأقام في خدمته، وسفر له عند النصارى[12].

ويصف لسان الدين بن الخطيب الذي كان معاصراً للشاطبي (713 هـ - 776 هـ) أهل غرناطة في زمنه فيقول:

«إنهم كانوا سنيين على مذهب مالك بن أنس، وكانت أخلاقهم جميلة، وصورهم حسنة، وأنوفهم معتدلة، وشعورهم سوداً مرسلة، وقدودهم متوسطة، تميل إلى القصر. وألوانهم بيضاء مشربة بحمرة. وألسنتهم فصيحة، عربية، تغلب عليها الإمالة. وأخلاقهم أبية. والعمائم تقلّ في زيهم إلا ما شذّ في شيوخهم، وقضاتهم، وعلمائهم. وأعيادُهم حسنة مائلة إلى الاقتصاد. والغناء بمدينتهم فاشٍ حتى في الدكاكين التي تجمع الأحداث»[13].

ثم ينتقل إلى وصف نسائِهم فيذكر أنّ «حريمهم حريم جميل، موصوف بالسحر، وتنعُّمِ الجسوم، واسترسال الشعور، ونقاء الثغور، وخفة الحركات، ونُبل الكلام، وحسن المحاورة، إلا أنّ الطول يندر فيهن. وقد بلغن من التفنن

---

(10) المرجع السابق، ص 148.
(11) المجمل في تاريخ الأندلس، ص 173.
(12) ابن خلدون: التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص 84، 85.
(13) اللمحة البدرية في الدولة النصرية، ص 39، 40.

في الـزينة، والتمـاجن في أشكال الحلي إلى غـايـة نسـأل الله أن يغض فيهـا عنهن عين الدهر»[14].

ولعـل هذا التـرف والنعيم يصـور لـونـاً من ألـوان الحيـاة عنـد الـطبقـة الارستقراطية في ذلك المجتمع، ولم يكن يصور حياة الفئـات الأخرى التي لا يجد بعضها أحياناً كفايتهم من الطعام والكساء، وكانوا يستفتون الفقهاء في بيع ما عندهم من سلاح للأعداء لحاجتهم إلى ضرورات العيش، وقد قدمنا شيئـاً من الفتاوى التي تدل على ذلك[15].

ثم يذكر ابن الخطيب أن أهل غرناطة كلهم على مذهب أهـل السنة في العقائد، وأنّ «الأهواء والنحل فيهم معدومة»[16].

ولعل هذه الظاهرة تعود فيما يـذكر بعض الـدارسين إلى سيادة المـذهب المالكي بالأندلس منذ زمن هشام الأول بن عبد الرحمـن الـداخل الـذي تولى الحكم من سنة 173 هـ إلى سنة 180 هـ[17] فيكون انتشار هـذا المذهب قـد تم ومالك ما يزال على قيد الحياة[18].

ويقال إن السبب في ميل هشام الأول إلى مذهب مالك أنه تناظـر أمامـه عالمان، أحدهما حنفي والآخر مالكي، فسأل هشام: من أين أبو حنيفة؟ فقيل له: من الكوفة. فقال: ومن أين مالك؟ فقيل له: من المدينة. فقال: إمام دار الهجرة يكفينا[19].

ومن ثمـة أخذ الأنـدلسيون بـالمذهب المـالكي، وتـركـوا مـا عـداه من المذاهب الأخرى اقتداءً بأميرهم، ثم ساد هذا المذهب سيادة مطلقة حتى قيل

(14) ابن الخطيب، المرجع السابق، ص 40.
(15) انظر ما سبق، ص 43، 44.
(16) ابن الخطيب، المرجع السابق، ص 27.
(17) انظر مجلة عالم الفكر، م 10، ع 2، ص 85.
(18) عاش مالك رحمه الله من سنة 94 هـ إلى سنة 179 هـ.
(19) المقدسي: أحسن التقاسيم، ص 77.

إنهم كانوا لا يعرفون إلّا كتاب الله وموطأ مالك[20].

إن هذه البيئة التي تبدو حافلة بالمتناقضات كانت مع ذلك بيئة علم وجدٍّ في البحث وراء المعرفة، فعلوم الشرق كلها كانت رائجة بغرناطة، فكان على رأس كل فن من فنون العلم أعلام كبار، من أمثال ابن الفخار البيري في علوم اللغة، وابن الصائغ وأبي حيان في علم النحو خاصة. وأبي إسحاق الشاطبي في علم الأصول ومقاصد الشريعة[21]، وابن جزي وابن عاصم في الفقه، وابن الخطيب وابن زمرك في الأدب والسياسة، وابن هذيل الحكيم في الفلسفة، وغيرُ هؤلاء كثير[22].

ويجب أن نلاحظ أنَّ الفلسفة كانت تُدْرَسُ إلى جانب العلوم الشرعية، وعلوم اليونان الأخرى من منطق وطبّ وفلك، ورياضيات، ولم تكن محظورة مثلما كان الشأن أيام الدولة الأموية بقرطبة، فكان الأمير إسماعيل، أحد ملوك بني الأحمر الذي تولّى الإمارة من سنة 713 هـ إلى سنة 725 هـ يدرس الفلسفة على بعض النصارى، غير مستخفٍ بذلك[23].

ويقال إن اهتمام الناس بالفلسفة وعلومها في غرناطة قد أخذ يظهر بدايةً من أوائل القرن السادس للهجرة[24]، وكان أول من أذاعها بهذه المدينة ابنُ باجة (ت 533 هـ) الذي أقام بها مدةً استطاع فيها أن يُصنّف بعض كتبه، وأن يترك له أتباعاً قبل أن يلتحق ببلاط المرابطين بفاس[25].

ثم زاد ابن طفيل (ت 575 هـ) في التمكين لها، وكان قد وفد على غرناطة ليشغل بها منصب الحجابة لأحد ملوك الطوائف، وذلك قبل انتقاله إلى

---

(20) مجلة عالم الفكر، العدد السابق، نفس المكان.

(21) محمد الطاهر بن عاشور: أليس الصبح بقريب ص 79.

(22) المرجع السابق.

(23) مجلة عالم الفكر، م 10، ع 2، ص 103.

(24) ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 375.

(25) المرجع السابق، نفس المكان.

مراكش وتولّيه منصب الوزارة للأمير الموحدي أبي يعقوب يوسف[26].

ونتبين من بعض كتابات الشاطبي أنّ كتب الفلاسفة كانت متداولة بين علماء غرناطة، وأنهم لا يجدون في ذلك حرجاً[27].

ويظهر أن العناية بكتب الطب وفنون الصيدلة، كانت أكثر من العناية بغيرها من العلوم النظرية المتصلة بالفلسفة، حتى إنّ أحد أمراء بني الأحمر أنشأ حديقة حول قصره، خصّصها للنباتات الطبية، ثم أباحها للأطباء يُجرون على ما فيها تجاربهم لاستخراج الأدوية[28].

وينبغي أن نشير إلى أنّه لم تكن بغرناطة مراكز مخصوصة لدراسة تلك العلوم المختلفة، أولَ عهد بني الأحمر، وإنما كان العلماء يُلقون دروسهم بالمساجد القريبة من بيوتهم[29]، وأول مدرسة بُنيت بالأندلس كلها هي التي بنيت بغرناطة، وسميت بالمدرسة النصرية، نسبةً إلى بني نصر، الأسرة الحاكمة، وكان تأسيسها أيام الشاطبي، على يد أبي الحجاج يوسف الذي تولى الحكم من سنة 733 هـ إلى سنة 755 هـ. وقد نُقشت على أحد جدرانها قصيدةٌ للوزير لسان الدين بن الخطيب، يقول في مطلعها، مشيداً بها:

أَلَا هكذا تُبْنَى المدارس للعلم ... وتبقى عهود المجد ثابتة الرسم[30]

وأَوْقف عليها العلماء نسخاً من مؤلفاتهم، وقد بقيت هذه المدرسة مَناراً للعلوم على مختلفَ أنواعها إلى آخر عهود المسلمين بالأندلس[31].

أما المركز الثاني للعلم فكان الجامع الأعظم، وكانت العلوم الأكثر حظاً

---

(26) ديبور: المرجع السابق، ص 375.
(27) انظر الإفادات والإنشادات، ص 107، الإفادة رقم 27.
(28) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام: ج 4 ص 388.
(29) محمد الطاهر بن عاشور، المرجع السابق، ص 76.
(30) رحلة القلصادي، ص 167.
(31) المرجع السابق.

من الدرس فيه هي العلوم الشرعية من تفسير، وحديث، وفقه، وغيرها. ومن العلماء ذوي الشهرة الواسعة الذين كانوا يُلقون الدروس في المدرسة النصرية، والجامع الأعظم معاً، ابن الفخار البيري، وابن جُزَي، وابن لُب، والشاطبي، والوزير لسان الدين بن الخطيب[32].

ونستطيع من تتبُّع بعض كتابات الشاطبي أن نَتَبَيَّنَ الكتب التي كانت معتمدة في مختلف العلوم التي تعرضنا إليها. ففي التفسير كانوا يعتمدون مفاتيح الغيب للرازي، والكشاف للزمخشري، ومبهمات القرآن لأبي عبد الله البلنسي[33].

ويعتمدون في الحديث، الصحيحين، والموطأ، والجواهر المفضلات في الأحاديث المسلسلات، لأبي الطيلسان القرطبي[34]. وكانت المدونة لسحنون عمدتهم الأولى في فقه الفروع، ولكنهم كانوا يمهدون هذا العلم لصغار الطلاب بمختصر ابن الحاجب المسمى «جامع الأمهات»[35].

أما علم الأصول فأهم ما كان متداولاً بينهم، كتاب «المستصفى» للغزالي، ومختصر ابن الحاجب في هذا العلم، وهو اختصار لكتاب مطول دعاه «منتهى السؤل والأمل، إلى علميْ الأصول والجدل»[36].

ويتعرض الشاطبي إلى مجموعة أخرى من كتب اللغة والنحو كانت متداولة على عهده، منها كتاب التسهيل لابن مالك، صاحب الأرجوزة المعروفة في النحو بالألفية، وهو كتاب لم يكمله، فأكمله ابنه وسماه «تسهيل الفوائد، وتكميل المقاصد»، إلى جانب الخصائص لابن جني، والصحاح

---

(32) انظر الإفادات والإنشادات، هنا وهناك.

(33) المرجع السابق، ص 21، ص 100.

(34) أحد كبار المحدثين بالأندلس، توفي سنة 642 هـ، كما أنه عالم بالعربية ومؤرخ، له مصنفات عدة في الحديث والتاريخ والتراجم (ابن الآبار: التكملة، ص 703، 704).

(35) المرجع السابق، ص 21، ص 163.

(36) هو بدوره تلخيص لكتاب «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي.

للجوهري من كتب المعاجم، فإذا جئنا للعلوم الرياضية وجدناه يتعرض إلى كتابين فيذكر أنه درسهما على بعض شيوخه، أحدهما «أرجوزة ابن الياسمين» في الجبر[37]، وثانيهما «كتاب الجبر والمقابلة» لأبي العباس بن البنا[38] وكلاهما من علماء فاس[39].

بعد هذا التصوير لبيئة الشاطبي العلمية، نأخذ ما كان له من منزلة فيها، وما كان قد عكف عليه من العلوم، وأي المناهج كان يسلك في تحصيلها؟

يُجمع الذين عرفوا الشاطبي على أنه كان أحد علماء غرناطة الذين تجاوزت شهرتهم بلاد الأندلس إلى أنحاء كثيرة من العالم الإسلامي، وكان العلماء من تلاميذه هم الذين بدأوا بالكتابة عنه، والتعريف بمكانته العلمية في الأندلس وخارجها، ويُعَدُّ ابن مرزوق الحفيد أكثر هؤلاء الطلاب شَغَفاً بأستاذه الشاطبي، فقد ترجم له ترجمة واسعة كانت مصدراً لمن ترجم له فيما بعد[40]، كما أشاد أبو عبد الله المجاري أحد تلاميذه أيضاً بمكانته العلمية على وجه الخصوص، فوصفه بأنه «نسيج وحده، وفريد عصره»[41]. ولا ينبغي أن ننسى أنّ هؤلاء الطلاب كتبوا عن شيخهم حين أصبحوا من كبار العلماء بالأندلس والمغرب. كما يجب أن نذكر أن المصادر التي تناولت هذا الجانب من شخصيته تكاد تجمع على أن الفنون العلمية التي خص بها نفسه وبرع فيها براعة فائقة ثلاثة، هي: الأصول، والفقه، واللغة[42] كما كانت له مشاركة

(37) هو أبو محمد عبد الله، المعروف بابن الياسمين من علماء المغرب، تُوفي بمراكش سنة 600 هـ وقد صنف أرجوزة في الجبر، شرحها ولي الدين أبو زرعة المتوفى سنة 862.

(38) هو أبو العباس بن البنا، من علماء المغرب أيضاً، عالم بالحساب والهيئة، توفي بمراكش سنة 724 هـ (دائرة المعارف الإسلامية ج 1، ص 224).

(39) انظر الإفادات والإنشادات، ص 160، 164.

(40) انظر نيل الابتهاج، ص 47. وابنُ مرزوق الحفيد هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد. فقيه وأصولي، ومحدث، له تصانيف كثيرة، ارتحل إلى المشرق، ثم عاد وتوفي بتلمسان سنة 842 هـ (الضوء اللامع ج 7، ص 50).

(41) برنامج المجاري، ص 116.

(42) انظر فهرس الفهارس والإثبات، ص 134.

واسعة في الحديث، والتفسير، ولكنه كان أصولياً بالدرجة الأولى، فقد كان لا نظير له في هذا العلم إلا ابن الحاجبْ[43].

فإذا جئنا إلى العصر الحديث وجدنا محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا في مقدمة الذين شُغفوا بالشاطبي وآثاره العلمية فيعملان على إحيائها وتنبيه طلاب العلم إليها[44].

ويذكر الشاطبي نفسه أن بعض شيوخه كان يعرض عليه الفتاوى التي يُفتي بها من يستفتيه من الناس قبل أنْ يُظهرها لهم[45]، ومن هؤلاء أبو عبد الله الحفار[46]. مما يعكس المكانة التي بلغها بين علماء غرناطة، والواقع أن الشاطبي لم يكن يقنع بالمكانة المتواضعة في العلم، وإنما كان يرى أن «العالم إذا لم يشهد له العلماء، فهو في الحكم باقٍ على الأصل من عدم العلم، حتى يشهد فيه غيره، ويعلم هو من نفسه ما شُهِدَ له به»[47].

ونجد له نصاً آخر يتحدث فيه عن تدخله في المناقشات العلمية بين كبار العلماء بجامع غرناطة فيقول:

«حضرت يوماً بالمسجد الجامع بغرناطة مَقْدَم الأستاذ القاضي أبي عبد الله المقري، في أواخر ربيع الأول، عام سبعة وخمسين وسبعمائة (مارس، أفريل 1356 م) وقد جمع ذلك المجلس القاضي أبا عبد الله، والقاضي أبا القاسم الشريف شيخنا، والأستاذ أبا سعيد بن لُب، والأستاذ أبا عبد الله البلنسي، وذا الوزارتين ابن الخطيب، وجماعةً من الطلبة، فكان من جملة ما

---

(43) المحمصاني صبحي: فلسفة التشريع في الإسلام، ص 154، وابن الحاجب هو أبو عمرو جمال الدين، ولد بصعيد مصر سنة 570 هـ ودرس بدمشق، له مصنفات عديدة في الفقه والأصول، توفي بالإسكندرية سنة 646 هـ.

(44) انظر كتاب الاعتصام، ج 1، ص 10.

(45) انظر فتاوى الشاطبي، ص 99، 143، 161، 167.

(46) هو محمد بن علي الأنصاري، من فقهاء غرناطة ومحدثيها، توفي سنة 811 هـ.

(47) كتاب الاعتصام، ج 2، ص 235.

جرى أن قال القاضي أبو عبد الله المقري: سُئلت عن مسألة من الأصول لم أجِدْ لأحد فيها نصاً وهي: تخصيص العام المؤكد، بمنفصل»[48] ويذكر الشاطبي أنه هو الذي أجابه من بين الحاضرين وكان يومئذ ما يزال طالباً، فقال: «فأجبته بالجواز، محتجًّا بقوله تعالى: **﴿قل إنما حرّم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن﴾**[49] فهذا عام مؤكد. وقال رسول الله ﷺ: «لم يُحِلّ الله من الفواحش إلا مسألة الناس»[50].

ويبدو أن الشاطبي كان مغرماً بالمحادثات والمحاورات العلمية على هذا النحو، فالمراجع القديمة التي تناولت أخباره ذكرت أنه كان يحاور العلماء حتى خارج الأندلس عن طريق المراسلة[51] في كل ما كان يشغله من مسائل يثور فيها النزاع بينه وبين علماء عصره، ومنها مسألة مراعاة الخلاف في المذهب وهي قاعدة من قواعد المذهب المالكي[52].

وسبب إثارة قضية «مراعاة الخلاف في المذهب» بين الشاطبي وعلماء غرناطة هو أنه كان يرى عدم جواز التخيُّرِ من الأقوال، بحيث إذا كان في المسألة قولان، وجب أن تكون الفتوى بالقول المشهور منهما، دفعاً للتشويش على العامة، وسدًّا لأبواب الفتنة عليهم، فإنّهم سريعاً ما يقعون فيها، سيما

---

(48) الإفادات والإنشادات، ص 126.

(49) سورة الأعراف، الآية: 33.

(50) الإفادات والإنشادات، ص 127، وبيان ذلك أنّ الآية وردت بحكم عام هو تحريم الفواحش، وهو حكم مؤكد بما ورد بعده من التنصيص على الفواحش كلها. الظاهرة والباطنة، والحديث ورد بتخصيص الآية وهو نص مستقل عنها وقع فيه استثناء التسول من عموم الفواحش التي نصت عليها الآية.

(51) انظر نيل الابتهاج ص 48، وشجرة النور الزكية ص 231، والفكر السامي ج 2، ص 248.

(52) مراعاة الخلاف هي أن المسائل المختلف فيها يراعى فيها قول المخالف، وإنْ كان على خلاف الدليل الراجح عند المالكي، مثال ذلك أنّ النكاح المختلف في فساده يفسخ بطلاق، ويتوارث فيه الزوجان مراعاة للخلاف، أما المتفق على فساده فإنه يعتبر كالمعدوم، فيفسخ بغير طلاق، ولا توارث فيه.

حين تُفْتَحُ عليهم بتعدُّدِ الأقوال[53].

ثم إن إظهار الأقوال المرجوحة، أو الفتوى بالمذاهب الأخرى، يُفضي إلى التهافت على العمل بالرخص، فتضعف حُرمة الدين في النفوس، ويقع الاستخفاف بالمذهب المتَّبع[54].

لمَّا أعلن الشاطبي هذا الموقف من فتاوى معاصريه، وقع الاعتراض عليه بمسألة «مراعاة الخلاف في المذهب». ووجهُ الاعتراض هو أن اعتبار مراعاة الخلاف في المذهب يُعَدُّ دليلاً على جواز التخيّر بين الأقوال في المذهب، وجواز الاختيار من المذاهب الأخرى[55].

والواقع أن الشاطبي ارتبك بهذا الاعتراض، فأخذ يبرّر موقفه بأنّ القضية صعبة، وأنها أشكلت على طائفة من العلماء من بينهم يوسف بن عبد البر[56]، وهنا يذكر أنه لم يجد بداً من أنْ يراسل في هذه القضية علماء تونس والمغرب[57].

وتذكر بعض المصادر أسماء أشهر أولئك العلماء الذين راسلهم، ومنهم أبو العباس أحمد القباب عالم فاس (ت 779 هـ)، وقاضي الجماعة بها أبو عبد الله محمد بن أحمد القشتالي (ت 777 هـ)، والإمام أبو عبد الله

(53) انظر الموافقات، ج 1، ص 103 -106.
(54) المصدر السابق، ج 4، ص 147.
(55) المصدر السابق، نفس المكان.
(56) المصدر السابق، ج 4، ص 151، ويوسف بن عبد البر من أشهر علماء الأندلس، كان يلقب بحافظ المغرب تنظيراً له بالخطيب البغدادي الملقب بحافظ المشرق. ولد ابن عبد البر بقرطبة سنة 368 هـ وجال بلاد الأندلس شرقاً وغرباً، متلقياً العلم على أشهر علمائها، متولياً القضاء بمدن عديدة فيها، وهو من أكبر فقهاء المالكية ومحدثيهم، من تآليفه: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، وتجريد التمهيد لما في الموطأ من الأسانيد، وجامع بيان العلم وفضله وغيرها. توفي رحمه الله بشاطبة شرقي الأندلس سنة 463 هـ.
(57) انظر كتاب الاعتصام، ج 2، ص 146، وراجع أيضاً كتاب الموافقات، ج 4، ص 152.

محمد بن عرفة الورغمي التونسي (ت 808 هـ)[58] ولكن لم ترد عليه من هؤلاء العلماء الحلول التي كان ينتظرها، ويذكر هو نفسه ذلك فيقول: ولا زلت منذ زمان استشكله[59] حتى كتبت فيها إلى المغرب، وإلى إفريقية، فلم يأتني جواب بما يشفي الصدر»[60].

والنتيجة التي خرج بها من حيرته هي يقينه بصحة رأيه، وأنه لا مناص من التمسك بمشهور المذهب في المسائل الأخلاقية حتى لا يقع العامة في الفتنة، ولا يقع الخاصة في الحيرة والتردد نتيجةَ اضطراب الأقوال وتناقضها[61].

إنّ هذا الموقف ربما يوحي بتصلُّب الشاطبي، ولكنه أراد في الواقع حفظ الشريعة من التلاعب، فنادى بأن يتمسَّك علماء كلِّ مذهب بمشهور مذهبهم، فالشرُّ في نظره يأتي من مجاراة الأهواء، والبحث عن الرخص[62].

ويبدو أن موقفه على مستوى التفقه، مخالف لهذا الموقف المتشدد الذي اتخذه على مستوى الفتوى، فهو يرى أنّ الاقتصار في التفقه على مذهب واحد يورث التعصب الذي ينشأ عادة عن ضيق الأفق، ونجده يقول في هذا المعنى:

«كُتُبُ الحنفية كالمعدومة الوجود في بلاد المغرب، وكذلك كتب الشافعية، وغيرهم من أهل المذاهب. ومع أن اعتياد الاستدلال لمذهب واحد ربما يُكسب الطالب نفوراً وإنكاراً لمذهب غير مذهبه، من غير اطلاعٍ على مَأْخَذِهِ، فيورث ذلك حزازة في الاعتقاد في الأئمة الذين أجمع الناسُ على

(58) انظر نيل الابتهاج، ص 48، وفتاوى الشاطبي ص 58، ومقدمة كتاب الاعتصام، ج 1، ص 11.

(59) يعني بذلك «الخروج من الخلاف».

(60) الموافقات، ج 1، ص 104.

(61) انظر أعلام الفكر الإسلامي، ص 47، 75.

(62) المرجع السابق، نفس المكان.

فضلهم، وتقدمهم في الدين، واضطلاعهم بمقاصد الشرع، وفهم أغراضه»[63].

ثم نراه يبدي أسفه، لأن هذا التعصب المذهبي الذي يحذِّر من الوقوع فيه كان هو الغالب على مواقف الفقهاء من مختلف المذاهب[64].

ولكي يستثني نفسه منهم فإنه يُعلن أنّ أئمة أهل السنة جميعاً أهلٌ لأَنْ يُوثَقَ بهم في الدين[65]. مستمدًّا حُسْنَ ظنه بهم من أنهم كلَّهم أهلُ علمٍ، والعلمُ يرفعهم إلى أعلى الرتب دون استثناء، ذلك أنّ العلم «رتبةٌ لا توازيها رتبة، وأهلها أحياء أبَدَ الدهر»[66].

ونحن وإنْ كنا نتفق مع الشاطبي في ما يقوله بصدد العلم إلا أنّنا نرى أنّ هذا القول يعكس ما خطر لنا من قبلُ من أنّ أُسرة الشاطبي كانت مغمورة، وذلك ما حمله على أنْ يرى أنَّ الشرف كله في العلم وحده، وأستطيع أنْ أُدعِّم ما أذهب إليه بهذا النص من كلام الشاطبي نفسه حيث يقول:

«فهو (العلم) الذي يذكره الجمهور من كون صاحبه شريفاً، وإنْ لم يكن في أصله كذلك، وأنّ الجاهل دنيء وإنْ كان في أصله شريفاً»[67].

والحقيقة أنه كان يريد بهذا القول أن يرفع منازل العلماء فوق كل منزلة، وأن يجعل مردَّ الأمر كله إليهم، مما يذكرنا ببعض الطوباويات القديمة، مثل طوباوية أفلاطون في الجمهورية، والفارابي في المدينة الفاضلة. إذْ نجده يقول بهذا الصدد:

«وإن قوله (العالم) نافذ في الأشعار والأبشار. وحكمه ماض على

---

(63) الموافقات، ج 2، ص 391.
(64) المصدر السابق، ج 2، ص 391.
(65) المصدر السابق، نفس المكان.
(66) المصدر السابق، ج 1، ص 67.
(67) المصدر السابق، نفس المكان.

الخلق، وإن تعظيمه واجب على جميع المكلفين. إذْ قام لهم مقام النبي، لأن العلماء ورثة الأنبياء»[68].

غير أنه كان يرى أنّ شرف العلم لا يكون بهذه المكانة حتى يُطْلَبَ باعتباره طاعةً لله، وطريقاً إلى العمل بما شرع لعباده[69]، ومن هنا ساءت نظرته إلى الكثير من علماء عصره الذين لبسوا لبوس العلم، وليسوا من أهله.

وكان يتمثل فيهم بقوْلِ أبي المُفَضَّل المقدسي[70]:

تَصَدَّرَ للتدريس كلُّ مُهَوَّسٍ بليدٍ، تَسَمَّى بالفقيه المُدَرِّسِ
فَحُقَّ لأهلِ العلم أنْ يتمثلوا ببيتٍ قديمٍ شاعَ في كل مجلس
لقد هَزِلَتْ حتى بدا من هُزالها كُلاَهَا، وحتى سَامَهَا كلُّ مُفْلِسِ[71]

إن العلماء ليسوا بأزيائهم في نظر الشاطبي وإنّها بسعة معرفتهم، وآفاقهم العقلية، بحيث لا يكون العالم جديراً بلقب العلم «حتى يكون ريانَ من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غيرَ مخلدٍ إلى التقليد والتعصب»[72].

وكان الشاطبي يكره ما نسميه اليوم بالتخصص العلمي، ويرى أنّ العلوم متكاملة، وأنه ينبغي الإلمام منها بالقدر الذي تسمح به الاستطاعة، فإنّ سعة المعرفة تورث سعة النظر، ورحابة الصدر[73]. ويذكر أنه اتّبَعَ في طلبه للعلم هذا المنهج فيقول:

«لم أزل منذ فُتِقَ للفهم عقلي، وَوجِّهَ شطر العلم طلبي أنظر في عقلياته

(68) الموافقات، ج 1، ص 67.
(69) المصدر السابق، نفس المكان.
(70) هو أبو الحسن شرف الدين علي بن المفضل المقدسي المالكي، محدث وفقيه له المصنفات العديدة في الفقه والحديث، توفي بالقاهرة سنة 611 هـ.
(71) انظر الإفادات والإنشادات، ص 87.
(72) الموافقات، ج 1، ص 87.
(73) انظر كتاب الاعتصام، ج 1، ص 24.

وشرعياته، وأصوله وفروعه لم أقتصر منه على علم دون علم، ولا أفردت من أنواعه نوعاً دون نوع آخر، حسبما اقتضاه الزمان والمكان، وأعطته المُنَّة المخلوقة في أصل فطرتي»[74].

ونلاحظ أنه يختم هذا النص بشيء من التواضع الذي يتضمن الاعتراف بالعجز أمام الحدود التي تَحُدُّ من كل طموح إنساني مفرط، ولكننا نراه من ناحية أخرى يتباهى بالجهود التي قدّمها في سبيل العلم، وبالتضحيات الثقيلة التي كان يحتملها من أجل ذلك، والتي كانت قد سلبته ما يُسمّيه الناس سعادة وأُنساً بمن يحبون. لقد أخلد إلى العزلة، واستخفّ في سبيل العلم بكل مُغرٍ، واستخف بلوم اللائمين على ترك نصيبه من الحياة. ويحدثنا هو نفسه بهذا كله فيقول:

«بل خُضت في لججه (العلم) خوض المحسن للسباحة، وأقدمتُ في ميادينه إقدامَ الجريء حتى كدت أتْلَفُ في بعض أعماقه. أو أنقطع في رفقتي التي بالأنس بها تجاسرتُ على ما قُدِّرَ لي، غائباً عن مقال القائل، وعَذْل العاذل، ومُعرضاً عن الصادّ، ولوم اللائم»[75].

والرجل وإنْ كان مُقدَّماً في علم الأصول كما بينا فإنه كان ذا اطلاع واسع، وملمًّا إلماماً عميقاً بالعلوم المكونة للثقافة الإسلامية[76] والتي كانَ العلماء يجعلونها نوعين: علوم وسائل[77] وعلوم مقاصد[78].

وإذا تتبعنا مختلف الروايات التي قَدَّمت لنا شخصيته العلمية، فإننا

---

(74) كتاب الاعتصام، نفس المكان.
(75) المصدر السابق، ج 1، ص 25.
(76) انظر أعلام الفكر الإسلامي، ص 72.
(77) هي علوم اللغة التي تُتَّخَذُ وسائل لتحصيل علوم المقاصد التي هي العلوم الشرعية بمختلف أصنافها.
(87) انظر برنامج المجاري، ص 119.

نستطيع من خلال ذلك التقديم أن نعرف خصائص منهجه في حياته العلمية على النحو التالي:

1 ـ اعتماد المصادر القديمة دون غيرها، ويُحدّد الشاطبي نفسه هذه الخاصية المنهجية التي أُلزم بها نفسه فيقول: «شأني عدم الاعتماد على التقاليد المتأخرة إما للجهل بمؤلفيها، أو لتأخُّر أزمنتهم جدًّا. فلذلك لا أعرف كثيراً منها ولا أقتنيه، وعمدتي كتب الأقدمين المشاهير»[79].

وهو يعني بكتب المتأخرين الذين لا يعتمدهم، كتبَ ابن بشير المهدوي[80] وابن شاس[81] وابن الحاجب[82] ومن لحق بهم[83].

وكان يرى أنّ هؤلاء المتأخرين هم الذين أفسدوا الفقه، بما أدخلوا عليه من اختصارات، وما كانوا يعمدون إليه من التساهل في النقل، فينقلون عن كلّ من يصادفهم[84]، كما أنهم لا يختلفون عن أولئك الذين يُفتون الناس بالأقوال الضعيفة[85].

وعندما أنكر عليه بعض العلماء ذلك ـ كما يوحي به النص الذي سنذكره ـ أجابه بأنّه لم يكن متحاملاً على هؤلاء العلماء المتأخرين، وإنما كوّن رأيه من اطلاعه على كتبهم، ومقارنتها بكتب المتقدمين من العلماء، ويقول في ذلك:

---

(79) كتاب الاعتصام، ج 1، ص 14.

(80) هو أبو طاهر إبراهيم بن عبد الصمد المعروف بابن بشير المهدوي، من علماء تونس، له مصنفات عديدة أكثرها اختصارات لأمهات الفقه، توفي سنة 527 هـ.

(81) هو نجم الدين أبو محمد عبد الله المعروف بابن شاس، من علماء المالكية بمصر، اشتهر بكتابه «الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة» صنفه على طريقة الغزالي في الوجيز، توفي بدمياط بمصر سنة 610 هـ.

(82) تقدم التعريف به، انظر صفحة 51 من هذا البحث.

(83) راجع كفاية المحتاج للتنبكتي، ورقة 18 ظهراً.

(84) المجددون في الإسلام للصعيدي، ص 307.

(85) مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية، ص 474.

«وأما ما ذكرتم من عدم اعتمادي على التآليف المتأخرة، فليس ذلك مني محض رأي، ولكن اعتمدته بحسب الخبرة عند النظر في كتب المتقدمين مع المتأخرين»[86].

2 ـ التحري والدقة وطلب البرهان:

يمكن الاكتفاء في تصوير هذه الخاصية من خواص منهجه بشهادة تلميذه أبي عبد الله المجاري الذي ذكر أنّ الشاطبي كان شديد التحري، والتحقيق للأخبار والمسائل العلمية على حدٍّ سواء، فلا يقبل إلّا ما قام الدليل على صحته، أو ثبوته[87].

فكان التحقيق في المسائل، والتثبت من صحة الروايات عادة من عاداته الفكرية التي لا يتخلّى عنها، إنْ في دروسه، أو في تآليفه، أو في جداله ومراسلاته مع علماء عصره[88].

3 ـ اعتماد الأسانيد في النقل:

هذه الخاصية المنهجية استمدّها الشاطبي من علماء الحديث، إذْ يذكر تلميذه أبو عبد الله المجاري أنه كان لا يدرس لطلابه كتاباً إلّا إذا عرف سنده إلى مؤلفه[89]، ويذكر أيضاً أنه لمّا قرأ عليه مختصر ابن الحاجب، عرَّفه بسنده كله، من شيخه هو إلى مؤلفه، يقول المجاري:

«ومختصر الإمام أبي عمرو بن الحاجب في أصول الفقه سمعتُ عليه بعضه تفقُّهاً، وحدثني به عن الشيخ النظار أبي علي منصور بن عبد الرزاق الزواوي، وحدثني بجميعه عن الإمام أبي عبد الله المسفّر البِجائي، قراءةً

(86) نيل الابتهاج، ص 50.
(87) أنظر برنامج المجاري، ص 52.
(88) انظر كتاب الاعتصام، ج 1، ص 11.
(89) انظر برنامج المجاري، ص 116.

عليه بجميعه عن أبي ناصر الدين المِشْذالي، قراءةً لجميعه عن زين الدين الزواوي، قراءةً عليه، عن أبي عمرْو بن الحاجب مصنفه، قراءةً عليه»[90].

وهكذا يستمر المجاري في الحديث عن أسانيد الكتب المعتمدة التي كان الشاطبي يُدَرِّسها لطلابه بغرناطة فيذكر منها الموطأ لمالك، والكتاب في النحو لسيبويه، ومختصريْ ابن الحاجب في أصول الفقه وفروعه وغيرها[91].

وينبغي أن نذكر ما سبق أنْ قدمنا من أنَّ الشاطبي كان يعد ابن الحاجب من المتأخرين الذين لا يعتمد على كتبهم مثل ابن شاس، وابن بشير المهدوي[92] وليس هذا من التناقض في شيء، فقد كان لا يعتمد تلك الكتب في الفتوى، ولكنه كان يعتمدها في التدريس لاختصارها، وسهولة المأخذ منها على الطلاب، نتبين ذلك من أنها كانت متداولةً بين العلماء في دروسهم، كما قدمنا، ولم يُرَ أنها كانت متداولة بينهم في الفتوى[93].

والواقع أن الشاطبي لم يكن متقيِّداً بكتب معينة مثل علماء عصره، وإنما كان يختار من الأمهات ما كان يتفق مع منهجه الذي وصفناه في هذا الفصل من البحث.

ويصوِّر الشيخ محمد رشيد رضا هذه الاستقلالية في المنهج والرأي عند الشاطبي، فيعدُّه بذلك من العلماء القلائل الذي ظهروا بقلةٍ في تاريخ الأمة الإسلامية فيقول:

«العلماء المستقلّون في هذه الأمة ثلة من الأولين، وقليل من الآخرين، والإمام الشاطبي من هؤلاء القليل»[94].

(90) المرجع السابق، ص 117، 118.

(91) المرجع السابق.

(92) انظر ما سبق، ص 58.

(93) انظر ما سبق، ص 49، 50.

(94) مقدمة كتاب الاعتصام، ج 1، ص 3.

ولعله بهـذه الاستقلاليـة كان يختـار شيوخـه أيضاً. فَمَنْ هؤلاء الشيـوخ الذين كان يتردد الشاطبي على مجالسهم، ويأخـذ علمه عنهم؟ ذلـك ما سنُلمّ به في الفصل التالي إنْ شاء الله.

الفصل الرابع

شيوخ الشاطبي

تذكر بعض المصادر أن شيوخ الشاطبي لم يكونوا جميعاً من الأندلس بل وفدت طائفة هامة منهم على غرناطة من فاس وبجاية[1].

وإذا تأملنا القائمة التي تذكرها تلك المصادر لهؤلاء الشيوخ وجدنا أكثر من ثلثهم وافدين فعلاً على غرناطة[2].

ويلوح لنا أن تفسير هذه الظاهرة يعود إلى سياسة الوزير لسان الدين بن الخطيب بعد عودة الغني بالله إلى عرشه بمعونة ملك المغرب أبي سالم المريني، فقد بات ابن الخطيب بعد هذه العودة مطلق اليد في سياسة غرناطة، وتدبير أمورها، وسلم إليه ملكها بمقاليدها، ويحدثنا ابن خلدون على هذا الوضع الذي شاهده مشاهدة عيان فيقول:

«وخلا لابن الخطيب الجو، وغلب على هوى السلطان، ودفع إليه تدبير الدولة، وخلط بنيه بندمائه، وأهل خلوته، وانفرد ابن الخطيب بالحل والعقد، وانصرفت إليه الوجوه، وعلقت به الآمال، وغشي بابه الخاصة والكافة»[3].

---

(1) فتاوى الشاطبي، ص 33، وانظر أيضاً الإفادات والإنشادات، ص 20، وما بعدها.

(2) نيل الابتهاج، ص 47، 48، وراجع أيضاً شجرة النور الزكية، ص 231، وكتاب الاعتصام، ج 1، ص 10، 11.

(3)ذكره المقري في نفح الطيب، ج 2، ص 29.

لما تمكن ابن الخطيب من أمور الدولة هذا التمكن، جعل يسعى إلى توطيد لُحمتها بالمغرب، وربما كان ينوي الإطاحة ببني نصر، وإلحاقها بالمملكة المغربية[4]، وقد أصبحت المملكتان بهذه السياسة كأنهما مملكة واحدة، وذلك ما يفسّر، على الأرجح، توافدَ العلماء المغاربة على غرناطة، حتى إنّ فريقاً من أولئك العلماء كان يأتي غرناطة فيُلقي بها بعض دروسه، ثم يعود إلى فاس فيلقي بها شيئاً من دروسه أيضاً، وهكذا يَظل متردداً بين المدينتين وكأنهما يقعان في قطر واحد[5].

وكان أهم شيوخه الأندلسيين أبو عبد الله محمد بن الفخار البيري وأبو سعيد بن لب، وأبو جعفر أحمد الشَّقُّوري، وأبو عبد الله محمد البَلنسي، وأبو عبد الله محمد اللَّوْشي[6].

وأما شيوخه المغاربة فهم أبو عبد الله محمد المَقَّرِي الجد، وأبو علي منصور الزواوي، وشمس الدين بن مرزوق التلمساني، وأبو القاسم محمد بن أحمد الشريف السبتي، وأبو عبد الله محمد التلمساني[7].

ونلمس من كتابات الشاطبي أنه كان يُكبر هؤلاء الشيوخ لِمَا كانوا عليه من متانة في العلوم الشرعية، ونحس أنه كان يثق بما يذهبون إليه.

من ذلك أنه احتج بأقوالهم في قضية «لازم المذهب»[8] فقال:

---

(4) انظر مجلة عالم الفكر، المجلد 16، العدد 2، ص 39.

(5) انظر برنامج المجاري، ص 119، وقارن بما ورد في الإفادات والإنشادات، ص 20، 21، 22، وراجع أيضاً الأعلام للزركلي ج 6، ص 226.

(6) انظر الإفادات والإنشادات، ص 20 وما بعدها.

(7) المصدر السابق، وانظر أيضاً نيل الابتهاج، ص 47، 48.

(8) اختلف الفقهاء في قضية ـ لازم المذهب ـ هل هو مذهب أم لا؟ كقول مالك لمن سأله أن يُحرم من المدينة، بالمنع. وأفتاه أن يحرم من ذي الحُلَيْفة، أي من حيث أحرم رسول الله ﷺ، لأنه يلزمه ـ إنْ أحرم من المدينة ـ أن يظن أنه سبق رسول الله ﷺ إلى فضيلة قصَّر عنها.

«والذي يقوله شيوخنا البجائيون، والمغربيون ويرون أنه رأي المحققين أيضاً أنَّ لازمَ المذهب ليس بمذهب، فلذلك إذا قُرِّرَ على الخصم أنكره غاية الإنكار»[9].

ونحن سنتناول هؤلاء الشيوخ بالتفصيل، محددين الجوانب المهمة في علاقة مترجمنا بكل منهم، ومرتبينهم حسب الأهمية التي تتراءى لكل واحد منهم:

ابن الفخار البيري:

أبو عبد الله محمد بن الفخار البيري، من مدينة البيرة الأندلسية التي قدمنا الحديث عنها والتعريف بها، وكان أستاذاً للشاطبي في اللغة والأدب[10] وقد لازمه إلى وفاته. ونجد أبا عبد الله المجاري أحد تلاميذ الشاطبي يذكر الكتب التي كان يدرسها أستاذه على شيخه ابن الفخار، ويَعُدُّ منها الكتاب لسيبويه، وألفية ابن مالك[11]، وقد أشاد المقري الحفيد بابن الفخار وسعة علمه، فذكر أنه كان إماماً في علوم العربية، لا مطمع لغيره في اللحاق به[12]، ويظهر أن شهرة ابن الفخار ونبوغه تجاوزت حدود الأندلس، وقد تركت وفاته في نفوس طلابه حسرة مرة، وكان الشاطبي إذا ذكره الْتَاعَ لذكراه، فكان يقول: «أوَّاهُ على فَقْدِ السادة أمثاله»[13] وظل هؤلاء الطلاب أوفياء له، يزورونه وينشدون مراثيهم على قبره. ويحدثنا الشاطبي عن شيء من ذلك فيذكر أنَّ ابن حذلم[14] أنشد على قبر ابن الفخار هذه الأبيات الحزينة وهي من تأليف

(9) كتاب الاعتصام، ج 2، ص 64.
(10) المجددون في الإسلام، ص 307، وانظر أيضاً أعلام الفكر الإسلامي، ص 72.
(11) انظر برنامج المجاري، ص 116.
(12) انظر نفح الطيب، ج 5، ص 355.
(13) الإفادات والإنشادات، ص 136.
(14) فقيه وشاعر، تولى الكتابة للسلطان عبد الرحمن المريني بمراكش، واشتهر بمعرفته لفقه النوازل.

ابن حذلم نفسه. يقول فيها:

أيا جَدَثاً قد أحرز الشرف المحضا ... بأنْ صار مثوى السيد العالم الأرضى
عجبتُ لما أحرزتَه من معارف ... وشتى فِعال لم تزل تَعْمُرُ الأرضا
طُويتَ عليه وهو عينُ زمانه ... فيا جفنَ عينِ الدهرِ لِم تُؤْثِرُ الغمضا؟
فحيَّاك من صوب الحيا طَلُّ ديمَةٍ ... تُديم له في الجنة الرفع والخفضا
فها نحن في عيد الأسى عند قبره ... وقوف لنقضي من عيادته الفرضا
كمثل الذي كنا وقوفاً ببابه ... بعيدِ الأماني زائرين له أيضاً
ومنَّا سلام لا يزال يخصه ... يُذَكِّرُه من بعض أشواقنا البعضا[15]

وتتفق المراجع على أن ابن الفخار قد توفي سنة 754 هـ[16] ولكن هذا التاريخ ليس صحيحاً، فقد عثرت بكتاب الإفادات والإنشادات أن الشاطبي نفسه يذكر أن أستاذه ابن الفخار كان ينشده الشعر سنة 756 هـ، فيقول: «أنشدني الفقيه الأستاذ الكبير أبو عبد الله بن الفخار رحمه الله، وقال: أُلْقِيَ إليّ في سرّي بيتٌ لم أسمعه قط، في السادس عشر من رجب، عام ستة وخمسين وسبعمائة.

لِتَكُنْ راجياً كما أنتَ ترجو ... ولأرْبَى من الذي أنت راج»[17]

وأُرجح أنْ يكون ابن الفخار توفي أواخر سنة 756 هـ أو أوائل السنة الموالية، ذلك أنَّ الشاطبي يذكر احتفاء علماء غرناطة وكبار الرجال فيها بمقدم المقري من تلمسان ويحدد ذلك بأواخر ربيع الأول سنة 757 هـ ويذكر العلماء الذين حضروا مجلس الترحيب بذلك الشيخ الكبير ولا يذكر ابن الفخار من بينهم[18]، فيكون ابن الفخار إذن قد توفي خلال المدة الفاصلة بين رجب سنة

---

(15) الإفادات والإنشادات، ص 161.

(16) انظر مثلاً نفح الطيب، ج 5، ص 355، وفتاوى الشاطبي، ص 33، ومقدمة المحقق لكتاب الإفادات والإنشادات، ص 20.

(17) الإفادات والإنشادات، ص 143، الإنشادة رقم 66.

(18) انظر المصدر نفسه، ص 126.

756 هـ، وربيع الأول سنة 757 هـ.

ولم يكن ابن الفخار شيخاً لمترجمنا في علوم اللغة والأدب وحدهما، وإنما كان شيخاً له في القراءات أيضاً، ويقال إنه قرأ عليه القرآن بالقراءات السبع، في سبع ختمات[19].

ويحدثنا الشاطبي نفسه أن ابن الفخار كانت له وجوه في القراءات يتأوّلها، ويصف ذلك فيقول:

«كان شيخنا الأستاذ الكبير أبو عبد الله الفَخَّار رحمه الله، يأمرنا بالوقف على قوله تعالى في سورة البقرة ﴿قالوا الآن﴾[20]، ويبتدىء ﴿جئتَ بالحق﴾، وكان يفسر لنا معنى ذلك، أن قولهم: ﴿الآن﴾ أي: فهمنا وحصل لنا البيان. ثم قال: ﴿جئت بالحق﴾ يعني في كل مرة وعلى كل حال»[21].

وابن الفخار يريد أن يتجنّب فَهْماً لا يتماشى مع عصمة الأنبياء عليهم السلام، ذلك أنه لو لم يقع الوقف عند ﴿الآن﴾ وقُرِئَتْ مع ﴿جئت بالحق﴾ لأصبح المعنى أنّ موسى عليه السلام لم يأتهم بالحق إلا عند المرة الأخيرة، فالدافع إلى التأول عنده إنما هو الحرص على سلامة الاعتقاد كما ترى.

أبو عبد الله محمد بن أحمد المقري:

يعرف هذا الشيخ من شيوخ الشاطبي بالمقَّري الكبير أو المقري الجد، تمييزاً له من حفيده صاحب نفح الطيب[22]، وقد ولد بتلمسان دون أن يُحدد أحد تاريخ مولده، ويقال إنه ارتحل إلى المشرق والتقى بابن القيم الجوزية

(19) انظر برنامج المجاري، ص 119، ونيل الابتهاج، ص 47.

(20) هي الآية 71 ونصها: ﴿قالوا الآن جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون﴾.

(21) الإفادات والإنشادات، ص 150.

(22) ولد المقري الحفيد بتلمسان، وتوفي بالقاهرة سنة 1014 هـ، من تصانيفه: نفح الطيب في سبعة أجزاء، وأزهار الرياض في أخبار عياض، وغيرها. انظر ترجمته في معجم المؤلفين لكحالة، ج 2، ص 78 وفهرس الفهارس للكتاني، ج 2، ص 13، 15.

(ت 751 هـ) تلميذ ابن تيمية (ت 728 هـ) وصاحب كتاب أعلام الموقعين[23]، ثم عاد إلى المغرب واستقر بفاس، متولياً خطة القضاء بها. وفي ربيع الأول من سنة 757 هـ وفد على غرناطة سفيراً لدى أميرها من قبل ملك المغرب أبي عنان المريني[24]، فأخذ يُلقي دروسه في الفقه والحديث بجامعها الأعظم، ويحدثنا الشاطبي عن مَقْدَمِه، وعن المجلس الذي عقده علماء غرناطة للاحتفاء به[25]، مما يدلّ على أنَّ شهرته في العلوم الشرعية قد سبقته إلى الأندلس، حيث يُعَدُّ من أعلام المذهب المالكي بالمغرب[26]، فهو صاحب كتاب القواعد الذي اشتمل على مائتين وألف قاعدة من قواعد الفقه المالكي. ولكن يبدو أن الرجل ميال إلى التصوف، كما يبدو أنه أثَّرَ في الشاطبي من هذه الوجهة، فقد تلقى عنه كتابه في التصوف الذي سماه «الحقائق والرقائق»[27].

ومما يبرهن على هذا التأثير أن الشاطبي نفسه يورد بعض الشعر ذي النغمة الصوفية في العشق والوجد، ويذكر أن شيخه المقَّري كان يُنشده إياه وأنَّ هذا الشعر كان من نظمه، ومنه قوله:

وَجْدٌ تُسَعِّرُهُ الضُّلو ... عُ، وما تُبَرِّدُهُ المدامِعْ
فإذا تحركتِ الصَّبا ... بةُ، فالمهابة لا تطاوعْ
بالله يا هذا الهوى ... ما أنتَ بالعشاق صانع؟[28]

ويظهر أنه كان يخصص وقتاً هاماً لدراسة أعمال المتصوفة، إذْ يقال إنه أكمل ألفية الصوفي الكبير ابن الفارض[29] نظماً، وسمَّى هذه التكملة «لمحة

(23) انظر شذرات الذهب، ج 6، ص 193.
(24) انظر الإحاطة في أخبار غرناطة، ج 2، ص 191.
(25) انظر الإفادات والإنشادات، ص 126، 127.
(26) انظر نيل الابتهاج، ص 249.
(27) انظر برنامج المجاري ص 119، و ص 121، وانظر أيضاً نفح الطيب، ج 3، ص ٢١٠.
(28) انظر الإفادات والإنشادات ص 99، ونفح الطيب، ج 5، ص 230.
(29) هو عمر بن علي بن المرشد بن الفارض، الحموي الأصل، المصري الموطن، شاعر صوفي، =

العارض لتكملة ابن الفارض»[30].

والغالب على الظن أن نـزعته إلى التَّصـوف قد صبغت أخـلاقه، فكـان يكره أن يدعوه الناس بألقابِ مَا تولَّى من رُتب، إذْ يذكر الشاطبي أنّه كان يكره أنْ يدعوه الناس «قاضي القضـاة» ويستند في هـذه الكراهـة إلى أصل شـرعي وهو قولـه ﷺ: «إنَّ أخنع[31] الأسمـاء عند الله يـوم القيامـة رجلٌ تَسَمَّى بملك الأملاك، لا مالكَ إلا الله»[32]، فهو يُعمِّمُ هـذا الحديث في الألقـاب المفخّمة كلها[33].

ويظهر أن الشاطبي لـم يتلقَّ عن المقري الفقه والتصوف فحسب، وإنمـا أخذ عنه الحـديث كذلـك، من مصادره التي كـانت متداولـة، والتي ذكر أحـدُ المترجمين له بعضها وهي صحيح البخـاري، وسنن الترمـذي، وسنن النسائي وموطأ مالك، وثلاثيات البخاري[34].

وبالرغم من قصر المدة التي قضاها المقري بغرناطة[35] فـإنه كـان ـ فيما يظهر ـ قد ترك بها أثراً بالغاً، كما كانت العلاقة بينه وبين الشاطبي قد تجاوزت علاقة الصديق بصديقه، والشاطبي نفسـه يحدثنـا عن ذلك فيـذكر أن المقـري خصه دون غيره بسنـد مصافحـة ينتهي إلى رسول الله ﷺ، ويـورد هذا السنـد على النحو التالي:

= شافعي المذهب، اشتغل بالفقه والحديث، ثم ارتحل إلى مكة وانعـزل بواد بعيـد عنها، وعـاد إلى مصر بعد خمسة عشر عاماً، من آثاره ديوان شعر في التصوف، توفي بالقاهرة سنة 632 هـ. ابن خلكان ج 1، ص 483.

(30) انظر نفح الطيب، ج 5، ص 230.

(31) أخنع الأسماء: أحقرها وأبخسها.

(32) أخرجه البخاري في الأدب المفرد، وأحمد في مسنده.

(33) انظر الإفادات والإنشادات، ص 161، 162.

(34) الثلاثيات هي الأحاديث التي يكون سندها من شيخ مخرجهـا إلى رسول الله ﷺ ثـلاثة رواة، وتنحصـر ثلاثيـات البخاري في اثنين وعشـرين حديثـاً، شـرحهـا محمـد شـاه بن حـاج حسن المتوفى سنة 939 هـ. انظر كشف الظنون، المجلد الأول، ص 521، 522.

(35) قضى المقري بغرناطة أقل من عامين، حيث عاد إلى فاس وتوفي بها سنة 759 هـ.

«صافحت الشيخ الفقيه القاضي أبا عبد الله المقري عام سبعة وخمسين وسبعمائة، بمصافحته الفقيه الصالح أبا محمد عبد الله بن عبد الواحد بن إبراهيم المجاصي، بمصافحته أبا سعيد عثمان بن عطية الصعيدي، بمصافحته أبا العباس أحمد الملثم، بمصافحته لعمر، بمصافحته رسول الله ﷺ»[36].

كما يذكر أنه خصه بسند آخر يسميه «سند تلقيم» ويورد هذا السند فيقول:

«لقمني الشيخ الفقيه القاضي أبو عبد الله المقري رحمه الله لقمة بيده المباركة، وقال: لقمني الشيخ أبو عبد الله المفسر وقال: لقمني أبو زكريا المحياوي، وقال: لقمني أبو محمد صالح، قال: لقمني ابن العربي، قال: لقمني الغزالي، قال: لقمني أبو محمد الجريري، قال: لقمني الجنيد، قال: لقمني سَرِي السقطي، قال: لقمني معروف الكرخي، قال: لقمني داود الطائي، قال: لقمني حبيب العجمي، قال: لقمني الحسن البصري، قال: لقمني علي بن أبي طالب، قال: لقمني رسول الله ﷺ»[37].

ونلاحظ أنّ رجال سند التلقيم هذا، كانوا من المتصوفة، مما يجعلنا نشك في ظاهر معناه، ونذهب إلى أن دلالته رمزية، لعلها تشير إلى أن التصوف الحق مصدره السنة، وأنه أُخذ عن رسول الله ﷺ بواسطة علي بن أبي طالب الذي كان معروفاً بحياةٍ ملؤها الخشونة، والانصراف عن طيب العيش.

والواقع أنني لا أُورد هذه الأسانيد معتقداً صحتها، ولكني أُوردها لدلالتها التاريخية، فهي تصور على الأقل لوناً من ألوان الحياة التي كان الناس

(36) الإفادات والإنشادات ص 99، ونفح الطيب، ج 5، ص 230.
(37) المصدر السابق، ص 140.

يحيونها في ذلك الوقت، كما تصور ضروباً من العلاقات الخاصة وشيئاً من الحياة العقلية.

ويلوح أنَّ الشاطبي كان يُضمر للمقري تقديراً كبيراً، ويجد في ما كان يخلع عليه من ألقاب الإكبار والتبجيل تعبيراً عن ذلك التقدير فكان كثيراً ما يقول:

«حدثني الشيخ، الفقيه، القاضي، الجليل، الشهير، الخطير أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر المقري»[38].

أبو سعيد بن لُبّ:

هذا الشيخ من شيوخ الشاطبي هو أبو سعيد فرج بن قاسم بن أحمد بن لب الغرناطي. كان فقيهاً وشاعراً وعالماً باللغة[39]. تولى منصب الإفتاء بغرناطة، والخطبة بجامعها الكبير، والتدريس بمدرستها المشهورة المسماة بالمدرسة النصرية التي أسسها أحد ملوك بني الأحمر السلطان أبو الحجاج يوسف سنة 750 هـ وحبَّس عليها رباعاً، وجلب إليها الماء كما قدمنا[40].

ولد ابن لب سنة 710 هـ وتوفي سنة 782 هـ، قبل وفاة الشاطبي بثماني سنوات[41]، ويُعَدُّ من أشهر علماء غرناطة في القرن الثامن، فلم يبق أحد بالأندلس من المشتغلين بالعلم لم يقصده ولم يأخذ عنه[42]، فقد كان أحد الثلاثة الذين ذاع صيتهم بالأندلس والمغرب[43]. أما صاحباه فهما المقري، وقد ترجمنا له، وابن مرزوق الذي سيأتي الحديث عنه.

---

(38) الإفادات والإنشادات، ص 81.
(39) انظر الأعلام للزركلي، ج 5، ص 140، وانظر أيضاً معجم المؤلفين لكحالة، ج 8، ص 58.
(40) انظر ما سبق، عند ذكر مراكز العلم بغرناطة.
(41) انظر نفح الطيب، ج 5، ص 209.
(42) انظر الديباج المذهب، ص 220.
(43) انظر أعلام الفكر الإسلامي، ص 72.

كان ابن لبّ شيخاً للشاطبي في فروع الفقه[44]، وكان اشتغاله بالفتوى حَتَّمَ عليه الاهتمام بنوع خاص من الفقه هو فقه النوازل، الذي ألَّف فيه كتاباً سماه «الفتاوى»[45]، وكان اشتغاله بعلوم اللغة لا يقل عن اشتغاله بالفقه، على عادة الأندلسيين. ويقال إنه ألف في علوم اللغة كتباً قيّمة، منها كتاب «شرح الجمل» للزجاج، وشرح ما يتعلق بعلم الصرف من كتاب «التسهيل» لابن مالك[46].

كان ابن لُب مغرماً بالألغاز النحوية، ألف فيها أُرجوزة سماها «القصيدة النونية، في الأحاجي والألغاز النحوية» تبلغ سبعين بيتاً، شرحها بنفسه[47]، ويحدثنا الشاطبي عمّا كان يجري بينه وبين هذا الشيخ من شيوخه، من حديث حول هذه الألغاز، من ذلك أنّه سأله يوماً عن وجه الإشارة بالبعيد بدلاً من القريب في قوله تعالى: **﴿وما تلك بيمينك يا موسى...﴾**[48].

قال الشاطبي: «ففكرتُ فلم أجدْ جواباً»[49] فجعل ابن لب يُبَيِّنُ له ذلك، فذكر له أنَّ الله تعالى أشار بالبعيد (تلك) مع أن المقام يقتضي الإشارة بالقريب، ليدل على أنه تعالى، مباين للمكان، فلا يوصف بالقرب المكاني. فالبعد في الإشارة مقصودٌ به تنزيه الذات العلية عن نسبة المكان، أو الحلول فيه[50].

ولم يكن الشاطبي مطمئناً لابن لب في علوم اللغة، فكان يعرض ما يسمعه منه على ابن الفخار، لأن ابن الفخار قد خص نفسه بهذه العلوم وبرع

---

(44) انظر أعلام الفكر الإسلامي.
(45) انظر إيضاح المكنون، للبغدادي، ج 2، ص 155.
(46) انظر بغية الوعاة، ص 375، وهدية العارفين، ج 1، ص 816.
(47) انظر كشف الظنون، المجلد الثاني، ص 1348.
(48) سورة طه، الآية: 17.
(49) الإفادات والإنشادات، ص 93.
(50) انظر المصدر السابق.

فيها، ويحدثنا الشاطبي عن شيء من هذه المسائل التي كان يسمعها من ابن لُب ويعرضها على ابن الفخار ليطمئن قلبه فيقول:

«قال لي الأستاذ الجليل أبو سعيد بن لب حفظه الله: سُئِلْتُ يوماً عن قوله تعالى في سورة النساء: ﴿**تِلْكَ حدودُ اللهِ، ومَنْ يُطِعِ اللَّهَ ورسولَهُ نُدْخِلْهُ جناتٍ تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها**. . . الآية﴾[51] فجمع قوله: خالدين، وقال بعد: ﴿**وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ ورسولَه ويَتَعَدَّ حدودَه نُدْخِلْهُ ناراً خالداً فيها**. . . الآية﴾[52]، فأفرد قوله ﴿خالداً﴾»[53].

ثم ذكر له ابن لُب ما أجاب به عن هذا الإشكال فقال: «وأجبتُ أنَّ الجنة لما كان لأهلها فيها اجتماعات وليس فيها فُرقة ولا توحد، جاء قوله: ﴿خالدين فيها﴾ اعتباراً بالمعنى الحاصل من الاجتماع. ولما كان أهل النار على الضدّ من هذا، وكلٌّ واحد منهم في تابوت من نار، حتى يقولَ أحدهم: إنه ليس في النار إلا هو. جاء قوله ﴿خالداً فيها﴾ اعتباراً بها المعنى»[54]. فابن لب يُفسر اختلاف اللفظ بين الجمع والإفراد بإرجاعه إلى ما يكون الناس عليه في الآخرة من أنس واجتماع في الجنة، ووحشة وعذاب وانفراد في جهنم.

ولكن الشاطبي كان لا يستريح لهذه التخريجات النحوية التي يأتيها ابن لب، فعرض ذلك على ابن الفخار وقال:

«فعرضت على شيخي الإمام الأستاذ أبي عبد الله بن الفخار هذا السؤال فأجاب عنه بأنه تعالى ذكر في الأولى[55] جنات متعددة، لا جنة

---

(51) سورة النساء، الآية: 13.
(52) سورة النساء، الآية: 14.
(53) الإفادات والإنشادات، ص 154.
(54) المصدر السابق، ص 155.
(55) يعني الآية المتقدمة، النساء، الآية: 13.

واحدة، فقال: ﴿نُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ﴾، والضمير المنصوب في ﴿ندخله﴾ وإن كان مجموعاً في المعنى، فهو في اللفظ مفرد. والمفرد من حيث هو مفرد لا يصح أن يكون في جنات متعددة معاً فجاء ﴿خالدين﴾ ليرفع ذلك الإيهام اللفظي، فهو اعتبارٌ لفظيٌ، ومناسبةٌ لفظيةٌ، وإن كان المعنى صحيحاً. وأما الآية الثانية[56] فإنما هي نار مفردة فناسبها الإفراد في ﴿خالداً﴾»[57].

والمتأمل في هذا النص يتبين صواب تخريج ابن الفخار، وامتيازه في علم النحو على ابن لب، وهذا ما جعل الشاطبي يطمئن إليه.

ومهما يكن فإن العلاقة تبدو متينة بين ابن لب وتلميذه أول الأمر على الأقل، ونلمس ذلك من ثناء الشاطبي وإكباره لهذا الشيخ، كما نلمسه من الحدب الذي كان يظهره ابن لب على الشاطبي[58] وما كان يخصه به من مطارحات أدبية، فقد كان ينشده ما ينظم من شعر، ويذكر الشاطبي ذلك كأنه يعتز بهذا الشعر ويحرص عليه فيقول:

«أنشدني الأستاذ الكبير أبو سعيد بن لب، أبقى الله بركته، عشية يوم الأربعاء، الثالث لشعبان عام تسعة وخمسين وسبعمائة، لنفسه:

وهَبْكَ وجدتَ العفوَ عن كلّ زلة فأين مقام العفو من مَعْقَدِ الرّضَى
وكيف بثوب حالكِ اللّونِ رُمْتَ أنْ يصير كثوب لم يزل قط أبْيَضَا»[59]

ويعترف الشاطبي أنَّ ابن لب علّمه طريقة في الإفتاء، وبيّن له بهذه الطريقة كيف يخرج من الحيرة والتردد عند اضطراب الأقوال وتعارضها[60].

لكن هذا الود ما لبث أنْ ذهب به الجفاء والنُّفور حين آستقلَّ الشاطبي

(56) سورة النساء، الآية: 14.
(57) الإفادات والإنشادات، ص 155.
(58) المصدر السابق، ص 93، 94، 119، 152، 154، 165
(59) المصدر السابق، ص 94، وانظر أيضاً ص 165.
(60) انظر المصدر السابق، ص 153، 154.

عن شيخه، وأخذ يُفتي الناس، فَبَدا له أنَّ هذا الشيخ يتساهل في الفتوى، فيفتي بالأقوال الضعيفة في المعاملات التي جرى المتعاملون فيها على عُرْف غير مقبول في مذهب مالك[61].

والحقيقة أنَّ ابن لُب كان كلَّما وجد سنداً بالجواز من أقوال العلماء، أفتى به حتى لو كان ما يُفتى به قولاً مرجوحاً[62].

ويذكر الشاطبي واقعة تدل على تساهل ابن لب في الفتوى، وفيها إشارة إلى أنه هو الذي كان ينكر عليه ما يذهب إليه من مبالغة في الترخيص للمستفتين فيقول:

«كنت يوماً سائراً مع بعض الأصحاب، إذ لقينا شيخنا الأستاذ المشاور أبا سعيد بن لب ـ أكرمه الله ـ بقرب المدرسة[63] فسرنا معه إلى بابها، ثم أردنا الانصراف فدعانا إلى الدخول معه إلى المدرسة وقال: أردت أن أطلعكم على بعض مستنداتي في الفتوى الفلانية وما شاكلها، وأبين لكم قصدي إلى التخفيف فيها وكان قد أطلعنا على مكتوب بخطه، جواباً عن سؤال في يمين أفتى فيها بمراعاة اللفظ، والميل إلى جانبه، فنازعناه فيه في ذلك اليوم، وانفصل المجلس على منازعته»[64].

ويذكر أنّ ابن لب بعد أن أظهرهم على بعض مصادره في فتاواه، بين لهم إحدى القواعد المنهجية في الإفتاء التي كان يتوخاها العلماء ويتأسى بهم فيها، وهي أنّهم «ما كانوا يتشددون على السائل في الواقع إذا جاء مستفتياً»[65].

(61) انظر مقاصد الشريعة للطاهر بن عاشور، ص 183.
(62) المرجع السابق.
(63) هي المدرسة النصرية، انظر ما سبق، ص 53.
(64) الشاطبي: الإفادات والإنشادات، ص 152.
(65) نفس المكان.

ويتبين لنا من تتبع النصوص التي كان يوثقها الشاطبي أن العلاقة بين الرجلين ظلت رضية، مليئة بالمودة والصفاء، ثم ساءت بعد ذلك، وأخذ كل منهما يُشنّع بالآخر، وكان سبب ذلك ما بيناه من سهولة ابن لب في الفتوى، وشدة الشاطبي فيها، معاكسةً للأهواء، وحفاظاً على حرمة الدين.

أبو عبد الله محمد بن مرزوق:

هو شمس الدين، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن مرزوق ولد بتلمسان سنة 710 هـ[66] وكان من العلماء الوافدين على غرناطة، وكان فيما يقول المترجمون له، كثيرَ الترحال. حج البيت، وأقام بالمدينة حيناً، ثم عاد إلى المغرب، ثم رجع ثانية إلى مصر، وتوفي بالقاهرة سنة 781 هـ، ودفن بين قبريْ ابن القاسم وأشهب صاحبيْ مالك رضي الله عنه[67].

وكان ابن مرزوق فقيهاً على طريقة المحدثين، فكان يتناول الفقه من خلال شرحه للحديث، وقد اتخذ موطأ مالك برواية يحيى بن يحيى الليثي محوراً لدروسه[68] التي دأب على إلقائها بالجامع الأعظم بغرناطة[69]، وكان الطلاب يحبون دروسه، ويقبلون عليها، لِمَا كان يتخذ فيها من منهج محبَّبٍ إلى نفوسهم، فقد كان ينطلق من النصوص فيما يريد أن يتناول من المسائل. وكان يُشْرِك الطلاب في درسه فيطلب إلى بعضهم أن يعرض نصوص الأحاديث المتعلقة بالموضوع، ثم يأخذ في بسطها بأسلوب خطابي بليغ[70].

عرف الشاطبي عند هذا الشيخ طريقة السلف الأول من الفقهاء الذين

(66) محمد مخلوف: شجرة النور الزكية، ص 236.

(67) الأعلام للزركلي، ج 6، ص 226.

(68) هو أبو محمد يحيى بن يحيى الليثي، سمع الموطأ من مالك نفسه وسمع من غيره من العلماء بمكة ومصر وغيرهما، ثم عاد إلى الأندلس، وتولى الإفتاء بها، وتوفي سنة 203 هـ (المدارك لعياض، ج 3، ص 379).

(69) انظر برنامج المجاري، ص 119.

(70) انظر الديباج المذهب، ج 2، ص 290.

كانوا يستمدون علمهم من النصوص مباشرة، غيرَ مُعوِّلين على أقوال من سبقهم. وما قيل من أنَّ الشاطبي قرأ الموطأ بهذه الطريقة على أبي عبد الله الحفار إنما هو خطأ[71]، فابنُ الحفار لم يكن شيخاً للشاطبي، وإنما كان من علماء غرناطة الذين كان الشاطبي يجتمع معهم فيخوضون في مسائل الفقه والحديث وما إليهما[72]. على أنه يظهر من روايات بعض المصادر أنّ ابن الحفار كان رفيقاً للشاطبي في الدراسة، وكان تلميذاً لابن مرزوق، ويظهر أنه هو الذي كان يقوم غالباً بقراءة النص المعيَّن للدرس من الموطأ قبل أن يأخذ ابن مرزوق في الشرح والبيان[73].

وأغلب الظن أن ابن مرزوق لم يطمئن إلى بعض علماء غرناطة ورأى فيهم الكثير من أدعياء العلم[74] فعاد إلى فاس وانكب على شرح الشفاء للقاضي عياض، ولكن المنية عاجلته قبل أن يتم هذا الشرح[75].

ويحدثنا الشاطبي أن ابن مرزوق أرسل إلى أدباء الأندلس يطلب منهم أشعاراً في مدح كتاب الشفاء ليجعلها تحلية لشرحه[76] فكان هو من الذين أرسل إليه بهذه الأبيات التي يقول فيها:

يا من سما لمراقي المجد مقصده	فنفسه بنفيس العلم قد كَلِفَتْ
هذه رياضٌ يروق العقلَ مَخْبَرُها	هي الشفا لنفوس الخلق إنْ دَنِفَتْ
يُجْنَى بها زهرُ التكريم، أو ثَمَرُ ٱلتَّـ	ـعظيم، والفوزُ لِلأيدي التي قَطَفَتْ
أبدت لنا من سناها كلَّ واضحة	حِسانُهُ دونها الأطماعُ قد وقفت

(71) برنامج المجاري، ص 118.
(72) انظر نيل الابتهاج، ص 48، فهو يذكر أنّ أبا العباس القبّاب، وأبا عبد الله الحفار كانا ممن يجتمع الشاطبي معهم، ولم يكونوا من شيوخه.
(73) انظر برنامج المجاري، ص 119.
(74) انظر الإفادات والإنشادات، ص 86، 87.
(75) انظر شجرة النور الزكيّة، ص 236.
(76) الإفادات والإنشادات، ص 151.

وشيّـد العقـلُ أركـانـاً مـوَّطـدَةً بها على متن أصل الشرع قد وُصفت
قَـوْتُ القلوب وميـزان العقـول متى حادت عن الحجة الكبرى أو انحرفت
فيا أبا الفضل[77] حزتَ الفضل في غرض بـه أقـرّتْ لـك الأعـلام واعـتـرفـتْ
وكنتَ بحـرَ علومٍ ضَـلَّ سـاحـلُه منه آستمدت عيـونُ العلم وآغْتُرِفت
زارتـه من جنبات القـدس بـاسمـةً فحـرّكت منه مـوجَ الفكـر حين وفت
حتى إذا مـا طمت أمـواجُـه قـذفت لنـا بـدرتهـا الحسناء وآنصـرفت
إن الـعـنـايـة لا يـحـظى بنـائِـلهـا حريصُها، بل على التخصيص قد وقفت[78]

والواقع أن هذا الكلام ليس من الشعر في شيء، وإنما هـو نظم يشبه المتون العلمية، ويدل على أن الشاطبي بعيد عن الشعر الحق، وإنْ كان الذين أوردوا له هذا الكلام قد مدحوه بالأدب وقول الشعر خاصة[79].

أبو علي الزواوي:

هـذا الشيخ هـو أبو علي منصـور بن عبـد الله بن علي الـزواوي، حـلّ بغرناطة سنة 753 هـ قادماً إليها من تلمسان[80] وقد قضى طفولته وشبابه ببجاية التي ولد بها سنة 710 هـ[81]، ولما وفـد على غرنـاطة لَذَّ له المقـام، فلبث بها ثلاث عشرة سنة، ثم عاد إلى تلمسـان سنة 765 هـ وبهـا توفي في حـدود سنة 771 هـ، ويظهر أنَّ سبب قدومه إلى غرناطة شهرة ابن الفخـار البيري في علوم اللغـة فقد رغب أن يـأخذ عنـه[82]، ولكن ما كـاد يحل بغـرناطـة حتى انتصب

(77) يعني القـاضي عياض، وهـو عياض بن مـوسى بن عياض اليحصبي، السبتي، المـالكي. لـه تـآليف عدة في الفقـه والحديث، والتـراجم، ولد سنـة 476 هـ، وتوفي سنـة 544 هـ، وكتـابـه ـ الشفـاء بتعـريف حقـوق المصـطفى ـ أهم كتبـه، وعليـه شـروح عـديـدة. كشف الـظنـون، ص 1052، وشذرات الذهب، ج 4، ص 138.

(78) انظر أزهار الرياض، ج 4، ص 302، والإفادات والإنشادات، ص 151.

(79) انظر نيل الابتهاج، ص 49.

(80) انظر الإحاطة في أخبار غرناطة، ج 2، ص 303.

(81) انظر شجرة النور الزكية، ص 234.

(82) انظر برنامج المجاري، ص 119.

لتدريس أصول الفقه، معتمداً في ذلك مختصر ابن الحاجب[83]. وتميز أبو علي الزواوي بأنه كان يُحدّث طلابه عن مصادره فيما يلقي إليهم من دروس، كما كان يبين لهم مصادر لكتب المعتمدة في فنون المعارف الإسلامية المختلفة. والشاطبي يحدثنا أنّ أبا علي الزواوي هو الذي أطلعهم على مصادر الرازي في تفسيره، فذكر لهم أن هذا التفسير احتوى على أربعة علوم نقلها الرازي من أربعة كتب، مؤلفوها كلهم معتزلة، ويعني بالعلوم الأربعة: التفسير، وعلم أصول الدين، وعلم أصول الفقه، وعلم البيان[84].

فأما أصول الدين فيذكر أنه أخذه من كتاب ـ الدلائل ـ لأبي الحسين[85]، وأخذ أصول الفقه من كتاب ـ المعتمد ـ لأبي الحسين أيضاً[86]، وأخذ العربية والبيان من تفسير الكشاف للزمخشري، وأخذ التفسير من كتاب القاضي عبد الجبار[87].

ويلوح أن هذ الشيخ كان متمسكاً بالسنة شديد التمسك، نلمس ذلك من أنه كان يُحذّر الطلاب من الكتب التي تستقي من مصادر اعتزالية، حتى لا ينجرفوا مع اتجاهها في العقائد، وكان شغوفاً بابن الحاجب، لا يَنِي يلفت النظر إلى مختصره الذي جعله محوراً لدروسه، ويبين للطلاب منهج ابن الحاجب في تأليفه، وما عانى من جهد في ذلك[88].

ولأبي علي الزواوي رأي في العلم والعالم كان يحدث به طلابه. أما رأيه في العلم فهو أن العلم النافع حقًّا هو ما كان كلياتٍ وأصولاً عامة تحيط

---

(83) انظر برنامج المجاري، ص 117، 118.
(84) انظر الإفادات والإنشادات، ص 100.
(85) هو أبو الحسين محمد بن علي، من أئمة المعتزلة، ولد بالبصرة، وتوفي ببغداد سنة 436 هـ.
(86) هو شرح لكتاب العمدة للقاضي عبد الجبار.
(87) تفسير القاضي عبد الجبار الذي أشار إليه هو المسمى ـ المحيط ـ، قيل إنه يقع في مائة مجلد، والقاضي عبد الجبار من كبار أئمة المعتزلة، توفي سنة 415 هـ.
(88) انظر الإفادات والإنشادات، ص 163.

بالمسائل الجزئية، وتجعل العقل مهيمناً عليها، ولعل مصدر هذا الرأي يعود إلى اشتغاله بعلم أصول الفقه دون سواه من العلوم الشرعية الأخرى.

وأما رأيه في العالم فيورده الشاطبي على النحو التالي فيقول:

«كثيراً ما سمعت الأستاذ أبا علي الزواوي يقول: قال بعض العقلاء، لا يُسَمَّى العالمُ بعلمٍ مَا، عالماً بذلك العلم على الإطلاق حتى تتوفر فيه أربعة شروط: أحدها أنْ يكون قد أحاط علماً بأصول ذلك العلم على الكمال، والثاني أن تكون له القدرة على العبارة عن ذلك العلم، والثالث أن يكون عارفاً بما يلزم عنه، والرابع أن تكون له قدرة على دفع الإشكالات الواردة على ذلك العلم»[89].

والشاطبي لا تغيب عنه مصادر أستاذه في هذه الحقائق التي يذكرها، فيلاحظ أنه كان يستمدّها من بعض كتب الفارابي، مما يدل على ما ذكرناه من أنه كان يدرس كتب الفلاسفة، ولعله كان يُخفي ذلك لأن الاشتغال بالفلسفة في الأندلس يعد جُرْماً لا يُغْفَرُ[90].

ونحن نلاحظ أن لهذا الشيخ من شيوخ الشاطبي نزعة نقدية تتجه إلى علماء عصره، والكتب التي كانوا يعتمدونها في التحصيل والتدريس، فتنبيهُهُ إلى مصادر الرازي في تفسيره ليس الهدف منه تحذيرَ الطلاب من آراء المعتزلة فحسب، وإنما هو تعريض بنقد الرازي من أنه كان في تفسيره الذي ذاع صيته به مجرد ناقل لأربعة كتب ضخمة من كتب المعتزلة، ونقدٌ للعلماء الذين يتناولون الكتب دون أن يحققوا مصادرها، ومذاهبَ أصحابها.

كما أن الشروط التي يذكرها في العلماء، هي اتهام لعلماء عصره، وعلماء غرناطة على وجه أخص، من أن أكثرهم كانوا علماء بالفروع، ومجرد

---

(89) انظر الإفادات والإنشادات، ص 107.
(90) انظر نفح الطيب، ج 1، ص 136.

نقلة للعلم وحُفاظ له، لا يحققون مسائله، ولا يدفعون إشكالاته، ولا يأخذون بأصوله الكلية.

وإذا لم نفهم النصوص الواردة هذا الفهم فإننا نكون قد مررنا بكثير من ظواهر الحياة الاجتماعية والعقلية مروراً سطحياً، ونحن إنما نريد أن نلم بحياة الشاطبي وعصره إلماماً يُوقفنا على حقيقتهما.

ونحن إذا نظرنا إلى هذا النص الذي يقول فيه الشاطبي «حدثنا الأستاذ الفقيه الجليل، الأصولي، أبو علي منصور الزواوي رضي الله عنه أن الفخر بن الخطيب[91] سأل سيف الدين الآمدي[92] فقال له: لِمَ أجاز الشرع ذبح الحيوان في حق الإنسان ـ وهو تعذيب له ـ وتعذيب الحيوان على خلاف المعقول؟

فقال سيف الدين: إتلاف الخسيس في حق النفيس من مناهج العقول. فقال الفخر: لو كان كذلك لجاز أن تُذْبَحَ أنت في حق ابن سينا»[93].

فإننا لا نقف عند رأي الذين رأوا فيه دلالةً على خفة الروح والميل إلى الدعابة عند هذا الشيخ، ولكننا نرى فيه رأيَهُ في المتكلمين والفلاسفة، فلعله كان يستسخف طرائق المتكلمين الجدلية في إثبات العقائد والدفاع عنها مثلما صنع ابن رشد من قبل، ويفضل عليها طرائق الفلاسفة، ولعل هذا الفهم يدعمه ما كنا أثبتناه من قبل من اشتغال هذا الشيخ بالفلسفة والتلميح ببعض مسائلها لطلابه.

---

(91) هو الفخر الرازي، صاحب التفسير الكبير المسمى ـ مفاتيح الغيب ـ وهو مفسر، ومتكلم، وفقيه، وأصولي، وفيلسوف، ولد بالري سنة 543 هـ وله مصنفات عدة. اتصل بعدة ملوك في بلاد ما وراء النهر، وترك ثروة كبيرة، وتوفي بهراة سنة 606 هـ، معجم المؤلفين لكحالة ج 11، ص 78.

(92) هو علي بن علي الآمدي، متكلم، وأصولي، له مؤلفات عدة أهمها: إحكام الأحكام، في الأصول، ولد بآمد سنة 550 هـ، وأقام ببغداد، وزار مصر والشام، وتوفي بدمشق سنة 631 هـ. طبقات الشافعية، ج 5، ص 129.

(93) الإفادات والإنشادات، ص87 ، 88.

وهنـاك مفارقـة غريبـة هي أن أبا علي الـزواوي كان يـرغِّب إلى طلابـه السفرَ في طلب العلم، وكان يرى أنّ المْشرق هو الذي ينبغي أنْ يكـون موطن الطلب، لا المغرب، ويتمثل لهم في ذلك بهذا البيت الذي يقول صاحبه:

شـرقْ لتجلوَ عن فـؤادك ظلمـة   فالشمس يذهب نورها بالمغرب[94]

ولكنه لما أراد هو طلب العلم سافـر إلى المغرب، فقـد قدمنـا أن سبب قدومه إلى غرناطة طلبه العلم على ابن الفخار البيري[95].

هؤلاء هم أبرز شيوخ الشـاطبي الذين كـان لهم الأثر العميق في تكـوين عقله، وربما في اتجاهه الإصلاحي الذي سنتناوله بعد حين.

هناك شيوخ آخرون كانوا من درجة ثـانية سنتحـدث عن بعض منهم كان لهم شيء من التـأثير على حيـاته العلميـة أيضاً، ولعله يـأتي في مقدمتهم أبـو القاسم الحسني السبتي[96] الذي كـان شيخاً لـه في فقه الأحكـام، كما كـانت لهذا الشيخ اهتمامات أخرى منها عنايته باللغة والأدب، وقـد دفعه إلى العنـاية بفقه الأحكام تـوليه القضـاء مدة إقـامته كلهـا بالأنـدلس كما دفعـه إلى العنايـة بالأدب توليه الكتابة لبعض ملوك بني الأحمر[97].

ويحدثنا الشاطبي أن هذا الشيـخ كان ينـزع في تفسير النصـوص منزعـاً لغوياً، ينحو فيه منحى فقهاء اللغة ويـذكر لنـا أنه كـان يصحح بعض نصـوص الحديث والآثار اعتماداً على هذا المنهج، من ذلك هـذا الخبر الـوارد بوصف وضوئه ﷺ، والذي يقول فيه المحدث:

---

(94) البيت لابن المسفر، محمد بن يحيى، من علمـاء بجايـة وقضاتهـا، توفي سنـة 744 هـ، انظر ترجمته في الديباج المذهب، ج 2، ص 326.

(95) انظر ما سبق، ص 73.

(96) هو أبو القـاسم محمد بن أحمـد الشريف، الحسني، السبتي، ولـد بسبتة سنـة 697 هـ، ووفد على غرناطة، وتولى بها القضاء وتوفي بها سنة 760 هـ. انظر ترجمته في بغية الوعـاة للسيوطي ج 2، ص 39، ونفح الطيب للمقري ج 5، ص 189.

(97) المقري: نفح الطيب، ج 5، ص 189.

«ثم مسح بيديه فأقبل بهما وأدْبَرَ، بَدْءًا بمقدم رأسه ثم ذهب إلى قفاه، ثم ردهما حتى رجع إلى المكان الذي بدأ منه»[98]. كان هذا الشيخ يرى في سياقه اللغوي خطأً، ويستنتج من ذلك أن راويه غير عربي، فالأصلُ أنْ يقول:

«ثم مسح بيديه فأدبر بهما وأقبل. . . .».

لأنه ﷺ حين بدأ المسح من مقدم رأسه إلى قفاه، فقد أدبر. وحين رد يديه من قفاه إلى مقدم رأسه، قد أقبل. فالعرب تقول: «قام وقعد» لأن القعود لا يكون إلاّ مِنْ قيامٍ، وتقول «دخل وخرج» لأن الخروج لا يكون إلا من دخول، وهكذا[99].

وكانت لهذا الشيخ نزعة أرستقراطية، قواها فيه، على ما يبدو، امتزاجُه برجال البلاط في غرناطة وتوليه وظائف الكتابة والقضاء لهم كما قدمنا وتظهر نزعته هذه في بعض القيم الأخلاقية التي كان يريد أن يغرسها في طلابه، فقد كان يدعوهم إلى الترفع عن العامة، والسعي إلى ملازمة ذوي الأقدار العالية، ويتمثل لهم بهذا البيت من الشعر:

عليك بأرباب الصدور فمن غدا   مُضافاً لأرباب الصدور تَصَدَّرَا[100]

ومن هؤلاء الشيوخ ذوي الدرجة الثانية في حياة الشاطبي أبو عبد الله البلنسي، الذي كان شيخاً له في اللغة والتفسير وكان معنياً بمبهمات القرآن[101].

ويذكر المترجمون له شيوخاً آخرين في ألوان أخرى من العلوم لا نجد الشاطبي يتعرض إليهم، مثل أبي جعفر أحمد الشقوري[102] الذي كان شيخه

---

(98) أخرجه النسائي في كتاب الطهارة.
(99) الشاطبي: الإفادات والإنشادات، ص 89.
(100) المقري: نفح الطيب، ج 5، ص 190.
(101) الشاطبي: الفتاوي، ص 35.
(102) التنبكتي: نيل الابتهاج، ص 47.

في علم الفرائض، وشيخه في الفقه على المدونة[103] ومثل أبي عبد الله اللوشي[*] الذي كان شيخه في الأدب[104]، ومثل أبي الحسن الكحيلي الذي كان شيخه في علم الجبر والمقابلة[105] ولم تكن حياة الشاطبي العلمية مقصورة على ما بينه وبين هؤلاء الشيوخ، وإنما تجاوزت ذلك إلى أخذ وعطاء بين أصدقائه وتلاميذه، وذلك ما سنتناوله في الفصل الموالي، محاولةً للكشف عن جوانب حياته كلها التي يكتنفها كثير من الغموض بسبب قلة الكتابة عنه.

(103) برنامج المجاري، ص 125.
(*) نسبة إلى مدينة لوشة التي تقع غربي غرناطة (انظر فتاوى الشاطبي، الهامش رقم 50 ص 35).
(104) برنامج المجاري، ص 119.
(105) الشاطبي: الإفادات والإنشادات، ص 160.

الفصل الخامس

الشاطبي بين أصدقائه وتلاميذه

أولاً ـ أصدقاء الشاطبي:

إن الشاطبي الذي تبينا انعزاله عن الحياة السياسية، لم يكن لينعزل عن الحياة الاجتماعية، فالمصادر تمدنا بطائفة من كبار العلماء والوزراء كان صاحبنا على أوثق صلات المودة معهم، منهم الوزير أبو عبد الله محمد بن يوسف المعروف بابن زمرك[*] شاعر الحمراء، الذي بدأ حياته السياسية كاتمَ سرِّ السلطان محمد الخامس، الغني بالله، ثم ولاه الوزارة بعد لسان الدين بن الخطيب[1].

ويذكر الشاطبي نفسه أن ابن زمرك كان صديقاً له، وكان ينتدبه أحياناً لقول الشعر[2]. وابن زمرك هذا تلميذ للسان الدين بن الخطيب في الأدب، ثم بات صديقاً له، ثم انقلب عدواً يكيد له، ويتآمر عليه[3] ولعل ذلك راجع إلى أنّ السياسة لا تُبقي في الغالب على مودة، وكان ابن زمرك صديقاً لابن

(*) ولد ابن زمرك سنة 733 هـ بربض البيازين بغرناطة، وتولى الوزارة ثم عزل عنها بدسيسة، ومات قتيلاً سنة 793 هـ.

(1) كحالة: معجم المؤلفين، ج 12، ص 135.

(2) الشاطبي: الإفادات والإنشادات، ص 151.

(3) الأعلام للزركلي، ج 8، ص 29.

خلدون أيضاً، ظل يراسله بعد رحيله عن غرناطة ويقول ابن خلدون في هذا الصدد:

«وكنت لما نزلت بالينبع، لقيت بها الفقيه الأديب، المتقن أبا القاسم بن محمد. . . . وقد قدم حاجاً، وفي صحبته كتاب رسالة من صاحبنا الوزير الكبير، العالم، كاتب سر السلطان ابن الأحمر صاحب غرناطة، الحظي لديه أبي عبد الله بن زمرك، خاطبني فيه بنظم ونثر يتشوّقُ، ويذكِّر بعهود الصحبة»[4].

وكان الشاطبي صديقاً لرجل آخر له علاقة متينة بابن خلدون ولسان الدين بن الخطيب هو أبو عبد الله الشّقّوري[5] الذي كان طبيباً للسلطان محمد الخامس، ويبدو أن الشاطبي كان يثق بعلم هذا الصديق في الطب، فكان يسأله عن بعض المسائل التي يرد الحديث عنها مع بعض شيوخه، ويقص علينا هو شيئاً من ذلك فيقول:

«جرى لنا يوماً بين يدي الأستاذ الكبير أبي سعيد بن لب أبقاه الله، أنه حكى أنَّ طعام فرعون كان محاح البيض ليقلّ برازُه، فإنها قليلة الفضلة. فأنهيت المسألة إلى الفقيه الطبيب أبي عبد الله الشقوري، فقال: الدليل على قلة فضلتها ثلاثة أشياء. . . .»[6].

وحين ينتقل ابن خلدون من غرناطة إلى المغرب، يراسله لسان الدين بن الخطيب في شأن أبي عبد الله الشقوري فيقول له:

«سيدي رضي الله عنكم: آستقر بتلمسان في سبيل تقلّبٍ، ومطَاوعة مزاج تعرفونه، صاحبنا المقدم في صنعة الطب أبو عبد الله الشقوري، فإن

---

(4) التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص 262.

(5) له عدة مؤلفات في الطب، منها كتاب المجريات، وتحفة المتوسل، وراحة المتأمل، ما تزال هذه الكتب مخطوطة بخزائن الرباط، توفي سنة 771 هـ.

(6) الإفادات والإنشادات، ص 114.

اتصل بكم فأعينوه على ما يقف عليه اختياره»[7].

لقد عايش الشاطبي هذين العلمين اللذين ذاع ذكرهما في أرجاء الدنيا، وجمعتهم جميعاً غرناطة، ولكنه لم يذكر منهما أحداً، فيما ذكر من رجال غرناطة وعلمائها، لا نستثني من ذلك إلا إشارة عابرة لابن الخطيب كانت بمناسبة حديثه عن أبي عبد الله المقري حين جاء غرناطة فاحتفى بمقدمه علماؤها وكبار الرجال فيها[8].

كذلك كان لقدوم ابن خلدون على غرناطة في الثامن من ربيع الأول سنة 764 هـ الصدى العظيم، إذ احتفى بمقدمه السلطان محمد الغني بالله نفسه، ووزيره لسان الدين بن الخطيب[9] ولا نجد الشاطبي يشير إلى شيء من ذلك أيضاً، وقد بقي ابن خلدون بغرناطة إلى منتصف سنة 766 هـ، وكان سبب قدومه إبرام صلح بين ملكي غرناطة والمغرب من جهة، وبين بطرو الطاغية ملك قشتالة من جهة ثانية[10].

في أثناء هذه المدة قام ابن خلدون بأعمال علمية هامة، فلخّص كتاب «المحصول»[11] للرازي[12]، وشرح ألفية في أصول الفقه نظمها صديقه لسان الدين بن الخطيب[13]. فكلا الرجلَيْن كانا في تلك الفترة مشتغلين بعلم الأصول الذي كان الشغل الشاغل للشاطبي، ومع ذلك لا نجد أيًّا منهما

---

(7) التعريف بابن خلدون، ص 130.
(8) انظر الإفادات والإنشادات، ص 126، 127.
(9) انظر مجلة عالم الفكر، المجلد 16، عدد 2 ص 40.
(10) المرجع السابق، المجلد 16، عدد2 ص 40.
(11) هو كتاب لخص فيه الرازي الكتب الأربعة الأولى في أصول الفقه على طريقة المتكلمين وهي: كتاب العمدة، للقاضي عبد الجبار (ت 415 هـ) والمعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري (ت 463 هـ) والبرهان لإمام الحرمين عبد الملك الجويني (ت 478 هـ) والمستصفى للغزالي (ت 505 هـ)، ابن خلدون، المقدمة، ص 325.
(12) المرجع السابق.
(13) سمى ابن الخطيب ألفيته هذه: «الحلل المرقومة، في اللمع المنظومة».

يذكره، ولا نجده يذكر أحداً منهما كما قدمنا.

الواقع أن تفسير مثل هذه الظاهرة محير، سيما أنَّ هؤلاء الثلاثة أعلام تجاوزت شهرتهم الأندلس وهم ما يزالون أحياء. لكن يلوح أن هذه الجفوة كان الشاطبي هو مصدرها، فالرجل اشتهر بميل إلى الزهد، وصدوف شديد عن متع الحياة، ورأى في ابن خلدون وابن الخطيب إقبالاً على الدنيا، وانصرافاً إلى لذّاتها، وكانا نديميْن للسلطان، فرغبت نفسه عنهما، والرجل كان حريصاً على التمسك بخلق العفة والزهد، في حين أن ابن خلدون يرى جارية إسبانية جميلة في قصر السلطان فتعجبه، فيهديه السلطان إياها، ويهنئه ابن الخطيب بذلك، مرسلاً إليه شعراً يُعَدُّ مما يسمى اليوم بالأدب المكشوف[14].

ذلك كله يدل على تنافر الطباع، واختلاف الأمزجة، وافتراق الوجهة بين الشاطبي من جهة، وبين ابن خلدون وابن الخطيب من جهة ثانية، فقد عايشهما وعايشاه في غرناطة فلم يذكر أيًّا منهما في كتابه الذي ألّفه على شكل مذكرات شخصية وسماه «الإفادات والإنشادات» وتعرض فيه لذكر من عرفهم، واتصل بهم من العلماء، والشيوخ، والطلاب، والوزراء. كما أنه لم يذكره أيٌّ منهما في ما دَوّنَ من مذكرات:

لم يذكره ابن خلدون في كتابه «التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً» الذي تعرض فيه لذكر كل من لقيه بغرناطة، ولم يذكره ابن الخطيب في كتبه عن غرناطة ورجالها(*) وهناك علَم آخر من أعلام ذلك الزمان، كان من خلصاء الشاطبي هو ابن القباب، الذي نوّه بذكره الوزير لسان الدين بن الخطيب في كتاب «الإحاطة» فقال:

«أحمد بن أبي قاسم بن عبد الرحمن، يُعْرَفُ بابن القباب، من أهل

(14) المقري: نفح الطيب، ج 8، ص 280 وما بعدها.
(*) مثل كتاب «الإحاطة في أخبار غرناطة».

فاس، ويُكَنَّى أبا العباس. هذا الرجل صدْر عدول الحضرة الفاسية»[15] ثم يذكر معرفته له وسبب قدومه إلى غرناطة فيقول:

«تعرفت عليه بمدينة فاس، فأعجبتني سيمته، ووصل مدينة سلا في غرض اختبارٍ، واستطلاعِ أحوالٍ سلطانية، واستدعيته فاعتذر ببعض ما يقبل. . . (ودخل غرناطة) في عام اثنتين وستين وسبعمائة، موجهاً من قبل سلطان المغرب أبي سالم بن أبي الحسن. . .»[16].

وكان أبو العباس القباب عالماً، منصرفاً إلى الزهد ولعل هذا ما جعله يأبى الجلوس إلى موائد ابن الخطيب، وإلى جانب توليه المهام السلطانية التي أشار إليها النص، فإنه تولى القضاء والإفتاء بفاس[17]، وقد توطدت بينه وبين الشاطبي عرى الود والمحبة، فكانا متلازمين[18] جمع بينهما الفقه والعزوف عن الدنيا، وقد انتهى الأمر بابن القباب إلى الرجوع إلى فاس وترك الحياة وراءه، والانصراف إلى الزهد انصرافاً تامًّا فيما يقول ابن الخطيب[19].

لكنّ الود بين الرجلين يظل قائماً، ويظلان على وصال وتدارس لمسائل الفقه، ويذكر لنا الشاطبي شيئاً من ذلك فيقول:

«ولقد كتبتُ في مسألة مراعاة الخلاف إلى بلاد المغرب، وإفريقية، لإشكالٍ عرض لي فيها. . . فأجابني بعضهم بأجوبة منها الأقرب والأبعد، إلّا أنّي راجعتُ بعضهم بالبحث وهو أخي ومفيدي أبو العباس بن القباب ـ رحمة الله عليه ـ فكتب إليّ بما نصه. . .»[20].

---

(15) المرجع المذكور، ج 1، ص 71.
(16) المرجع السابق، ص 72.
(17) ابن القاضي: درة الحجال، ج 1 ص 47.
(18) التنبكتي: نيل الابتهاج، ص 48، ص 72.
(19) انظر الإحاطة في أخبار غرناطة، ج 1، ص 72.
(20) كتاب الاعتصام، ج 2، ص 146، وتوفي ابن القباب بفاس سنة 779 هـ وترك مؤلفات عديدة منها: شرح على قواعد عياض، وشرح على بيوع ابن جماعة، أنظر شجرة النور الزكية، ص 235.

وكان للشاطبي أصدقاء آخرون من رجال العلم والسلطة بغرناطة منهم أبو عبد الله محمد الخولاني، الشريسي، الذي كان معلّماً لأبناء السلطان، وصديقاً لابن الخطيب، ويقال إنه هو الذي كان يُدوّن له كتاب «الإحاطة في أخبار غرناطة»[21]، وكان هذا الرجل شاعراً، فكان - فيما يقول الشاطبي - ينظم الشعر وينشده إياه[22].

ومن هؤلاء الأصدقاء الأصفياء لمترجمنا، أبو جعفر أحمد بن عبد العظيم، أحد شعراء الأندلس، تولى هذا الصديق الوزارة لأحد ملوك بني الأحمر وكان شعره تعليمياً، ينحو فيه منحى الموعظة والاعتبار، وحين يتحدث الشاطبي عن هذا الشاعر وشعره يقول:

«أنشدني الفقيه الأجل، الأديب البارع، الوزير الحسيب، أبو جعفر أحمد بن رضوان بن عبد العظيم لنفسه، من قصيدة يخاطب بها بعض الطلبة، أولها:

يا أبا بكرٍ النبيلَ النبيهَ ... أنا أفديك من نبيلٍ نبيهِ
لا تَشِنْ وجهكَ الجميلَ بفعلٍ ... قد تُسَمَّى من أجله بسفيهِ
واَقمعِ النفس إنْ أردتَ نجاحاً ... عن محل السَّفَاهِ والتَّشْوِيهِ
واَحْمِلَنْهَا على المكاره حتى ... تَتَحَلَّى منها بطبع نزيه»[23]

وكان كذلك من أصدقائه الشاعر أبو محمد عبد الله بن حذلم اللخمي، كان فقيهاً بالنوازل وصاحب علامة السلطان عبد الرحمن المرّيني، وكانت صلته بالشاطبي صلة أدبٍ وإنشاد للشعر، فقد أورد له الشاطبي سبع إنشادات[24] يقول في بعضها:

(21) انظر نفح الطيب، ج 7، ص 180، و ص 282.
(22)انظر الإفادات والإنشادات، ص 87.
(23) المصدر نفسه، ص 98، وانظر إنشاداتٍ أخرى له في نفس المصدر، صفحات: 104، 106، 108، 119، 130، 164.
(24) المصدر السابق،

«أنشدني صاحبنا الفقيه، الأديب، أبو محمد بن حَذلم لنفسه:

يقولون لي، خلّ عنك الأسى ... وَلُذْ بالسرور فذا يومُ عيدْ
فقلتُ لهم والأسى غالبٌ ... ووجدي يَحْيَى، وشوقي يَزيدْ
توعَّدني مالكي بالفراق ... فكيف أُسَرُّ وعيدي وعيدْ؟»[25]

وهناك أصدقاء آخرون للشاطبي يضيق المجال بذكرهم جميعاً، ونلاحظ أنَّ الرجل كان يتخيَّر أصدقاءه، فقد كان أكثرهم ذوي مناصب عالية في الدولة ومن كبار الفقهاء والشعراء، وعله قد انتصح في هذا التخيُّر بشيخه أبي القاسم الحَسَنِي، السبتي الذي كان يشير عليه باختيار الخلطاء من بين ذوي الصدور، ويقول له:

إذا كنتَ في قوم فصاحبْ خيارهم ... ولا تَصْحَبِ الأرْدَى، فَتَرْدَى مَعَ ٱلرَّدِي[26]

ثانياً ـ تلاميذه:

انتصب الشاطبي للتدريس بالجامع الأعظم بغرناطة، وكانت دروسه تتناول خمسة علوم هي: الفقه والأصول، والحديث، والقراءات والنحو[27]. ويذكر لنا تلميذه أبو عبد الله المجاري بعض الكتب التي يعتمدها في تدريس هذه العلوم، فقد كان يدرس النحو من الكتاب لسيبويه(*)، وبعض الشروح على ألفية ابن مالك(**)، ويعتمد في علم الحديث مقدمة ابن الصلاح(***)،

(25) الإفادات والإنشادات، ص 154، ونفح الطيب، ج 5، ص 383.

(26) المصدر السابق، ص 101، 102، ونفح الطيب، ج 5، ص 190.

(27) انظر برنامج المجاري، ص 116 وما بعدها.

(*) هو أبو بِشر عمرو بن عثمان بن قُنبر سيبويه، ومعنى ـ سيبويه ـ بالفارسية ـ رائحة التفاح ـ. كان أديباً نحوياً، أخذ الأدب عن الخليل بن أحمد، والنحو عن الأخفش، وناظر الكسائي وتغلب عليه، توفي سنة 180 هـ.

(**) هو جمال الدين أبو عبد الله محمد بن مالك الطائي، الأندلسي، الجياني، نحوي، لغوي، من تآليفه: تسهيل الفوائد في النحو، والأرجوزة المسماة بالألفية، في النحو أيضاً، ومختصر الشاطبية في القراءات. ولد بداية سنة 601 هـ ورحل إلى المشرق فتوفي بدمشق سنة 672 هـ.

(***) هو تقي الدين بن عمرو عثمان بن الصلاح، شافعي المذهب، محدث ومفسر، ومؤرخ. له =

وأما القراءات فكان اعتماده فيها كتابَ التيسير لأبي عمرو الداني(****)، وكان يعتمد في الفقه مصادر متنوعة، منها الموطأ لمالك، والمدونة لسحنون، ويعتمد في أصول الفقه مختصر ابن الحاجب إلى أن صنف كتاب الموافقات فأخذ يدرسه(28).

ويحدثنا المجاري(*) فيقول:

عرضت عليه ألفية ابن مالك عن ظهر قلب، وحدثني بها عن شيخه الإمام العلامة أبي عبد الله البيري عن الإمام النحوي أبي محمد عبد المهيمن الحضرمي السبتي، عن الشيخ إمام النحاة أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الحلبي، المعروف بابن النحاس، عن مؤلفها عبد الله بن مالك(**)»(29).

ومن حيث الدلالة التاريخية فإن هذا النص يلقي أضواء كاشفة عن الطرق التي كان يتبعها الناس في التعليم والتعلم، وهي طرق تعتمد أساساً على الرواية والسند المسلسل.

وإذا كان للشاطبي تلاميذ كثيرون كما تشير المصادر إلى ذلك، فإن هذه المصادر نفسها قد ذكرت منهم من بلغ مرتبة الإمامة في العلم مثل القاضي

= مصنفات عديدة منها شرح الوجيز للغزالي، وطبقات الشافعية، وعلوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح، توفي بدمشق،سنة 643 هـ.

(****) هو عثمان بن سعيد المعروف بأبي عمرو الداني، مُقري ومحدث ومفسر. له تصانيف كثيرة منها: التيسير في القراءات السبع، ولد بقرطبة وارتحل إلى المشرق، ثم عاد إلى الأندلس وتوفي بدانية سنة 444 هـ.

(28) انظر نيل الابتهاج، ص 76.

(*) هو أبو عبد الله محمد المجاري، الأندلسي، تلقى عن الشاطبي علم النحو، وصنف كتاباً تحدث فيه عن شيوخه عُرف ببرنامج المجاري، ارتحل إلى المشرق طلباً للعلم، وتوفي سنة 862 هـ.

(**) كذا بالنص، والصواب أنه محمد بن عبد الله بن مالك (انظر ترجمته بدائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية، المجلد الثاني ص 381، 382، طبع دار الشعب، القاهرة 1969 م).

(29) برنامج المجاري، ص 116.

الشهير «أبي يحيى بن عاصم (وأخيه) القاضي أبي بكر بن عاصم، والعلامة ابن جعفر الفخار، والشيخ أبي عبد الله البياني، وغيرهم»[30].

وإذا كانت المصادر لا تذكر شيئاً ذا أهمية عن أبي عبد الله البياني أكثر من أنّه أخذ عن الشاطبي الفقه ثم تصدّر للتدريس بجامع غرناطة[31]، ولا عن ابن جعفر الفخار، فإنها أمدتنا عن تلميذيْه أبي يحيى بن عاصم، وأخيه أبي بكر بن عاصم بصورة واضحة تُضفي أهمية في الكشف عن القيمة العلمية التي كانت لدروس الشاطبي في العلوم الشرعية.

فأبو يحيى بن محمد بن عاصم كان من أسرة علمية شهيرة بغرناطة، وكان يتلقى عن الشاطبي الفقه وعلوم اللغة، وتولي الوزارة لملوك بني الأحمر فاتجهت به هذه الخطة إلى الأدب، كما هو الشأن في وزراء المسلمين الذين كانوا في الواقع يتولّون دواوين الإنشاء، وقد شبّهه معاصروه بلسان الدين بن الخطيب لما كان عليه من بلاغة، وأبهة، ورئاسة[32].

أما أخوه أبو بكر محمد بن عاصم المتوفى سنة 829 هـ فقد تولى القضاء بغرناطة، وبات لقب ـ القاضي ـ ملازماً له[33]، وبرع في فنون عديدة من العلوم الشرعية سيما الفقه، والقراءات والفرائض[34] وألَّف في هذه العلوم كتباً ما زال بعضها يُدْرَسُ إلى عهد قريب، فأنشأ في الفقه أرجوزته التي تنسب إليه وتعرف بالعاصمية، والتي سماها «تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام»[35]، وقد فرغ من نظمها في رمضان سنة خمس وعشرين وثمانمائة،

---

(30) التنبكتي: كفاية المحتاج، ورقة 18.

(31) انظر نيل الابتهاج، ص 49، ص 308.

(32) توفي شهيداً في جهاد النصارى سنة 813 هـ وقيل لقب بابن الخطيب الثاني لكتاب ألفه في التراجم وسماه ـ الروض الأريض في تراجم ذوي السيوف والأقلام والقريض ـ وجعله ذيلاً لكتاب الإحاطة للسان الدين بن الخطيب.

(33) أعلام الفكر الإسلامي، ص 77.

(34) انظر نيل الابتهاج، ص 290.

(35) كشف الظنون، ج 1، ص 365.

وألَّفَ في الفرائض كتابين هما: «إيضاح الغوامض في علم الفرائض» و«الكنز المفاوض في علم الفرائض»[36]، كما ألَّفَ في هذا العلم كتاباً ثالثاً أشمل منهما زاد فيه العِلْمَ بقراءة ثامنة، فتضمن هذا الكتاب من مسائل علم القراءات أكثر مما تضمنه كتاب التيسير لأبي عمرو الداني، وسمى هذا الكتاب «إيضاح المعاني في القراءات الثماني»[37] وكانت عنايته بعلم أصول الفقه أوفر حظًّا من عنايته بعلم الفرائض، فقد نظم فيه أُرجوزة لم يذكر المترجمون له، عنواناً لها[38]، وألّف فيه مختصراً سماه «مرتقى الأصول إلى الضروري من علم الأصول»[39] ولعل اهتمامه بعلم الأصول يعود إلى تأثير الشاطبي في اتجاهه العلمي، فقد قدمنا أن أكثر جهود الشا لمبي في العلم كانت منصرفة إلى هذا الفرع من علوم الشريعة[40].

ويؤيد ما أذهب إليه أن ابن عاصم بعد أن فرغ من تصنيف تلك الكتب كلها في علم الأصول[41] عمد إلى كتاب الموافقات لشيخه فاختصره كله بأجزائه الأربعة، وسمى مختصره «نيل المنى في اختصار الموافقات»[*].

والواقع أن تلاميذ الشاطبي لم يقتصروا على أن يتجهوا اتجاهه في العلوم الشرعية، بل حملوا آراءه في تجديد الدين، وإصلاح المجتمع الإسلامي، ونشروا تلك الآراء في ربوع الأندلس ونالهم من العسف والظلم ما ناله، فقد آمنوا برسالة أستاذهم، ورأوا أنّ الدين أفسدته البدع، والتقليد، والعكوف على حفظ المختصرات، فبات أشكالاً فارغة لا تحيي ضميراً، ولا

---

(36) هدية العارفين للبغدادي، ج 2، ص 185.
(37) إيضاح المكنون، ج 1، ص 157.
(38) هدية العارفين، ج 2، ص 185.
(39) بروكلمان، ج 2، ص 264.
(40) راجع ما سبق، ص 50، وما بعدها.
(41) البغدادي: هدية العارفين، ج 2، ص 185.
(*) يدل العنوان على أن اختصار كتاب الموافقات كان من أعظم أماني ابن عاصم، راجع نفح الطيب للمقري، ج 5، ص 21.

تنهض بعقل، وأنّ المجتمع دب فيه الفساد والضعف نتيجة لانحلال السلطة، والصراع على الحكم، وغيبة الدين الصحيح[42].

إن هؤلاء التلاميذ كانوا، حسب رأي الشيخ محمد الفاضل بن عاشور وارثين لروح الثقافة الإسلامية عن الشاطبي[43].

ولم يقتصر تأثير الشاطبي على عصره، وإنما تجاوزه إلى ما بعده من عصور، وكان هذا التأثير يعود أساساً إلى كتبه التي حملت آراءه في التجديد والإصلاح، مما يُحتم علينا أن نتناول تلك الكتب بالوصف والتحليل في الفصل الموالي.

---

(42) الصعيدي: المجددون في الإسلام، ص 307، وما بعدها.

(43) انظر أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي، ص 77.

الفصل السادس

مؤلفاته

تدور مؤلفات الشاطبي حول محورين هما ما اصْطُلِحَ على تسميتهما بعلوم الوسائل، وعلوم المقاصد.

أما علوم الوسائل فهي علوم اللغة التي كان يقع البدء بدرسها أولاً، لتكون وسيلة إلى فهم علوم المقاصد التي هي العلوم الشرعية.

ويصف التنبكتي تآليفه في هذه العلوم بقسميْها فيذكر أنها «تآليف نفيسة، اشتملت على تحريرات للقواعد، وتحقيقات لمهمات الفوائد»[1].

وسأحاول أنْ أعرض قائمة لهذه الكتب، مرتبةً حسب أهميتها.

1 ـ كتاب الموافقات: هو أعظم كتب الشاطبي وأشهرها. يقع هذا الكتاب في أربعة أجزاء، وقد سماه أولاً «عنوان التعريف، بأسرار التكليف»[2]، ثم عدل عن هذه التسمية وسماه «الموافقات» كما سنبين ذلك فيما بعد، وقد ظن بعضهم أنهما كتابان، وما هما إلا عنوانان لكتاب واحد[3].

(1) نيل الابتهاج، ص 48.
(2) انظر مقدمة المؤلف، الموافقات، ج 1، ص 24.
(3) كان هذا الخطأ من رضا كحالة، انظر معجم المؤلفين، ج 1، ص 118.

2 ـ **كتاب الاعتصام**: يقع هذا الكتاب في جزأين، ويعد أجلّ كتبه بعد كتاب «الموافقات»[4] وقد خصصه لإنكار البدع فيما يقال، ولكن أهميته تتجاوز ذلك كما سنبين فيما بعد. وكان الكتاب يقع في سفر واحد، وقد مات الشاطبي قبل أن يُتمه[5].

3 ـ **كتاب المجالس**: هو كتاب يُعَدُّ شرحاً لكتاب البيوع من صحيح البخاري[6]، ويذكر التنبكتي أنه وقف على هذا الكتاب ورأى فيه «من الفوائد والتحقيقات ما لا يعلمه إلا الله»[7]، وهو كتاب على ما يظهر قد آتخذه الشاطبي سِجِلاً كان يدون به ما يدور بالمجالس العلمية التي يعقدها العلماء بين الحين والآخر، أو في مناسبات خاصة مثل الأيام الأواخر من شهر رمضان[8].

4 ـ **شرح الخلاصة**: وهو كتاب في النحو، جعله شرحاً لألفية ابن مالك، ويضم أربعة أجزاء كبيرة الحجم(*) وقد ذكر التنبكتي أنه قرأ هذا الكتاب فلم يجد في شروح الألفية ما يضاهيه من حيث التدقيق في تتبع المسائل وتحقيقها[9].

5 ـ **عنوان الاتفاق في علم الاشتقاق**: هو كتاب كما يدل عنوانه، في علم الصرف وفقه اللغة، ولعله شبيه بكتاب الخصائص لابن جني، وقد اتخذه من مراجعه في شرحه لألفية ابن مالك[10]، وتذكر بعض المراجع أن هذا الكتاب ضاع والمؤلف ما يزال على قيد الحياة[11].

---

(4) الزركلي: الإعلام، ج 1، ص 71.

(5)محمد رشيد رضا: مقدمة كتاب الاعتصام، ج 1، ص 4.

(6) البغدادي: هدية العارفين، ج 1، ص 118.

(7) التنبكتي: نيل الابتهاج، ص 48.

(8) الإعلام للزركلي، ج 1، ص 71.

(*) توجد من هذا الكتاب نسخة مخطوطة رقم 276 بالخزانة الملكية بالرباط.

(9) التنبكتي: المرجع السابق.

(10) البغدادي: إيضاح المكنون، ج 2، ص 127.

(11) التنبكتي: نيل الابتهاج، ص 49.

6 ـ **أصول النحو**: هو كتاب في قواعد اللغة من صرف ونحو، اقتصر فيه على القواعد الأصلية التي لا غنى عنها، وجعله لطلاب هذا العلم، ويقال إنه ضاع أيضاً[12].

7 ـ **الإفادات والإنشادات**: كتب الإفادات والإنشادات هي كتب يخصصها مؤلفوها لأخبار متفرقة من حياتهم، وحياة من يتصلون بهم من شيوخهم أو رجال العصر، ويُحلّونها بقطع أدبية، ومسائل طريفة من العلم.

وأهمية هذه الكتب تعود إلى أنها وثائق أصلية صادقة، تصور الكثير من حياة عصر المؤلف، وتُطلعنا على دقائق لا تذكرها كتب التاريخ، كما تصور حياة المؤلف نفسه أصدق تصوير لأنه يكتب عن واقعه، وعن أشياء يعايشها.

وقد وُصف كتاب الشاطبي هذا بأنه كتابٌ حَفِلَ بالطُّرف، والملح، والنوادر الأدبية[13].

ويتحدث المؤلف في مقدمة الكتاب فيصف عمله، وغرضه من تأليفه فيقول:

«أما بعد أيها الأخ الصفي، والصديق الوفي، ـ أعانك الله وسدّدك ـ فإني جمعتُ لك في هذه الأوراق جملة من الإفادات المشفوعة بالإنشادات[14]، مما تلقيتُه عن شيوخنا الأعلام، وأصحابي من ذوي النبل والأفهام. قصدت بذلك تشويق المتفنن في المعقول والمنقول، ومحاضرة المستزيد من نتائج القرائح والعقول. والحمد لله المستعان، وعليه التُّكْلَان»[15].

وهناك كتاب آخر ظهر حديثاً يضم ستين فتوى، سُمِّيَ «فتاوى الشاطبي»

(12) نفس المكان.

(13) الكتاني: فهرس الفهارس والأثبات، ص 135، وهدية العارفين للبغدادي، ج 1، ص 18.

(14) اشتمل كتابه على خمسين إفادة، وخمسين إنشادة، فكان يذكر الإفادة ويعقبها بإنشادة، ثم ختمها كلها بإفادة وإنشادة جمعهما معاً، فاشتمل الكتاب على إحدى ومائة إفادة وإنشادة.

(15) الإفادات والإنشادات، مقدمة المؤلف، ص 81.

لم يؤلفه الشاطبي، وإنما هي فتاوى متفرقة اشتمل على أكثرها كتاب الاعتصام، وعلى بعضها كتاب الموافقات، وقد جمعها من هذين الكتابين بعض المصنفين[16]، ثم استخرجها من مصنفاتهم أحد الدارسين، ظانّاً أن للشاطبي فتاوى مستقلة عن كتابيه المذكورين، وجعلها في كتاب أطلق عليه العنوان الذي أشرنا إليه.

وقد طُبع من كتب الشاطبي ثلاثة كتب هي: كتاب الموافقات، وكتاب الاعتصام، وكتاب الإفادات والإنشادات.

أما كتاب الموافقات فإنّ عبد الله دراز زعم في مقدمة الكتاب أنه طُبِعَ أولَ ما طُبع بمصر، حين نبَّهَ الشيخ محمد عبده طلاب الأزهر وعلماءه إلى هذا الكتاب، ومنذ ذلك اليوم عُرِف بمختلف أنحاء البلاد الإسلامية، وتوالت طبعاته[17].

والحقيقة أن هذا الكلام غير صحيح، فكتاب الموافقات عُرف لأول مرة بتونس[18] وكان الطلاب والعلماء الزيتونيون يتداولونه، كما كانت طبعته الأولى بها أيضاً، حيث طُبع سنة 1302 هـ/ 1884 م بمطبعة الدولة التونسية، وبتصحيح ثلاثة من العلماء الزيتونيين في ذلك الوقت هم. الشيخ علي الشنوفي، والشيخ أحمد الورتاني، والشيخ صالح قايجي، ولم يُطْبَع طبعته الأولى بمصر إلا سنة 1341 هـ/ 1922 م، أي بعد نحو من ثمانٍ وثلاثين سنة مرت على ظهوره مطبوعاً بتونس[19].

على أن طبعه بمصر لا يعود الفضل فيه للشيخ محمد عبده، وإنما يعود

---

(16) مثل ابن كركاط في فتاواه، والونشريسي (ت 914 هـ) في المعيار، وأبي عيسى المهدي الفاسي (ت 1342 هـ) في المعيار الجديد.
(17) انظر مقدمة كتاب الموافقات، ج 1، ص 12.
(18) أعلام الفكر الإسلامي في المغرب العربي، ص 76.
(19) المرجع السابق.

إلى أحد الأعلام التونسيين، الشيخ محمد الخضر حسين[20] ثم طبع بعد ذلك بمصر طبعتين ثانيتين، إحداهما بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد[21] وثانيتهما بتحقيق وتعليق الشيخ عبد الله دراز[22].

وفي سنة 1327 هـ/ 1909 م طبع الجزء الأول منه فقط بمدينة «قازان»[23] السوفياتية[24].

فإذا جئنا إلى كتاب الاعتصام فإننا نجده قد طبع ثلاث طبعات. طبعته أولاً دارُ المنار بعناية دار الكتب المصرية، سنة 1332 هـ/ 1913 م وقدم له الشيخ محمد رشيد رضا بمقدمة حسنة، عرف فيها بالكتاب وصاحبه، وتحدث لأول مرة عن رسالته الإصلاحية القائمة على المنهج السلفي وإنكار الابتداع في الدين[25].

أما طبعته الثانية فقامت بها المكتبة التجارية الكبرى بمصر، مع مقدمة محمد رشيد رضا التي أشرنا إليها، وتصحيح محمد سليمان، غُفْلاً من التاريخ[26]، وكانت طبعته الثالثة ببيروت، قامت بها دار المعرفة مع مقدمة محمد رشيد رضا كذلك.

وقامت مؤسسة الرسالة ببيروت بطبع الكتاب الثالث، وهو كتاب «الإفادات والإنشادات» وقد قام بتحقيقه محمد أبو الأجفان[27].

---

(20) كان طَبْعُهُ بالمطبعة السلفية، وأنفق على الطبع عبد الهادي بن محمد منير الدمشقي، وقد علق الشيخ محمد الخضر على الجزء الأول والثاني، وعلق الشيخ محمد حسنين مخلوف على الجزء الثالث والرابع.

(21) أنفقت على طبعه ونشره مكتبة صبيح بمصر سنة 1969 م.

(22) قامت بهذه الطبعة المكتبة التجارية الكبرى بمصر، دون تاريخ.

(23) هي عاصمة جمهورية التتار بروسيا (انظر الموسوعة العربية الميسرة صفحة 1361).

(24) سركيس: معجم المطبوعات العربية والمعربة، ص 1091.

(25) محمد رشيد رضا: مقدمة كتاب الاعتصام، ج 1، ص 3-4.

(26) محمد أبو الأجفان: مقدمة برنامج المجاري، ص 49.

(27) تقع هذه الطبعة التي تمت سنة 1403 هـ/ 1983 م في سفر واحد، وتبتدىء نصوص المؤلف فيه من صفحة 81.

تلك هي كتبه المطبوعة، وطبعاتها. أما عن تقييم هذه الكتب عموماً، فإن بعض الدارسين يرون أنها حفلت بشيء من التكرار، والاضطراب[28] وإن كان المؤلف قد تميز فيها بالقدرة على التحليل، وغزارة المادة العلمية[29].

وهذا النقد ربما يتفق مع بعض المآخذ التي أخذها عليه محمد الطاهر بن عاشور، من حيث الطريقة التي تناول بها علم المقاصد في كتاب «الموافقات».

فبعد أن نوّه بجهوده، وأشاد بابتكاره لهذا العلم من علوم الشريعة، أخذ عليه ما تورط فيه من خلط، حسب رأيه، فقال:

«والرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، المالكي. إذْ عُنِيَ بإبراز القسم الثاني من كتابه المسمى «عنوان التعريف بأصول التكليف» في أصول الفقه، وعنْوَن ذلك القسم بكتاب المقاصد، ولكنه تطوح في مسائله إلى تطويلات، وخلط. وغفل عن مهمات من المقاصد بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود. على أنه أفاد جِدَّ الإفادة»[30].

على أنّ دارسين آخرين يرون في كتبه تعبيراً عن طرافة، وجدّة، وتحوّل في مجال الثقافة الإسلامية[31].

فكتبه عند هؤلاء تجاوزت النظر في الفروع الفقهية، وما يتصل بها من قواعد الأصول المعهودة، التي عكف عليها أكثر فقهاء عصره، إلى النظر في روح الشريعة، التي هي مقاصدها[32]، وما مقاصد الشريعة إلا غاياتها التي

---

(28) عزت علي عطية: البدعة، تحديدها وموقف الإسلام منها، ص 9.

(29) نفس المكان.

(30) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 8.

(31) محمد الفاضل بن عاشور: أعلام الفكر الإسلامي، ص 72، وما بعدها.

(32) عبد الله دراز. مقدمة كتاب الموافقات، ج 1، ص 3.

تستهدف إصلاح الإنسان في هذا العالم، وتحقيق سعادته في الدار الفانية، والباقية على حد سواء[33].

وإلى جانب ذلك فإن كتبه عند بعض هؤلاء قد اتسمت بخصائص المنهج العلمي. من الإحاطة بالموضوع، والاستقراء، والتعمق في بحث المسائل، والنقد الذي تصحبه الموضوعية[34].

ومن هؤلاء الذين أُعجبوا أيما إعجاب بالشاطبي، محمد رشيد رضا الذي يقول: «وما رأينا من آثاره إلا القليل. رأينا كتاب الموافقات من قبل، ورأينا كتاب الاعتصام اليوم، فأنشدنا قول الشاعر:

قليل منك يكفيني، ولكن   قليلك لا يقال له قليل[35]

ويرى أنّه مجدد في الإسلام بكتاب الموافقات، ومصلحٌ بكتاب الاعتصام[36].

والواقع أن هذين الكتابين هادفان. فلقد هدف بكتاب الموافقات إلى تجديد النظر في الشريعة بلفت العقول إلى مقاصدها وأسرارها. وهدف بكتاب الاعتصام إلى إعادة السنة، والقضاء على البدعة، وقيام إصلاح فردي اجتماعي نابعيْن من الإسلام الخالص كما كان على عهد رسول الله ﷺ، وعهد خلفائه الراشدين رضي الله عنهم.

ونحن سنتناول هذيْن الكتابين بالوصف والتحليل، تمهيداً لدرس الحركة التجديدية التي بناها على المقاصد في كتاب الموافقات، ودرس الحركة الإصلاحية التي بناها على الدعوة إلى السلفية وضمنها كتاب الاعتصام. فلنبدأ بكتاب الموافقات إذن.

---

(33) محمد رشيد رضا، مقدمة كتاب الاعتصام، ج 1، ص 10.
(34) نفس المكان.
(35) انظر كتاب الاعتصام، ج 3 w 1⅞.
(36) المصدر السابق، ص 4.

أولاً ـ كتاب الموافقات:

لا نستطيع أن نتبيَّن من خلال حياة الشاطبي الظروف التي حفّت بتأليف هذا الكتاب الذي يُعَدُّ أعظم ما أُلّف بالأندلس في القرن الثامن، ولكن بتتبع مجموعة من النصوص الواردة عن المؤلف نستطيع أن نتبين كثيراً من الحقائق الغامضة. وأولى هذه الحقائق أنَّ المؤلف لاقى معارضة شديدة من معاصريه، فقد كان هدفه أن يكشف فيه عن مقاصد الشريعة، موفِّقاً في هذا الكشف بين المذهبيْن: الحنفي والمالكي، ولكنّ أهل الأندلس لا يقبلون مذهباً غير مذهب مالك، لأنّهم لا يعرفون سواه، فخشي الفتنة على نفسه، وخشي على الكتاب المصادرةَ والتلفَ، فظل يلتوي بتسميته ثم آبتكر لذلك قصةً عزا فيها الإيحاء بتسميته إلى رؤيا رآها أحد شيوخه فيقول:

«ولأجلِ ما أودع فيه من الأسرار التكليفية المتعلقة بهذه الشريعة الحنيفية، سمّيته بعنوان التعريف بأسرار التكليف ـ ثم انتقلتُ عن هذه السيماء لسنَدٍ غريب يقضي العجبَ منه الفَطِنُ الأريب، وحاصله أني لقيتُ يوماً بعض الشيوخ الذين أحْلَلْتُهُمْ منّي محلَّ الإفادة. وجعلتُ مجالسهم العلمية محطًّا للرَّحْل ومناخاً للوفادة. وقد شرعتُ في ترتيب الكتاب وتصنيفه. ونابذتُ الشواغلَ دون تهذيبه وتأليفه. فقال لي: رأيتُك البارحةَ في النوم وفي يدك كتاب ألّفْتَهُ فسألتُك عنه فأخبرتني أنه ـ كتاب الموافقات ـ. قال: فكنتُ أسألك عن معنى هذه التسمية الظريفة، فتُخبرني أنَّك وفَّقْتَ به بين مذهبيْ ابن القاسم وأبي حنيفة. فقلت: لقد أصبْتم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة مصيب»[37].

ونلاحظ من خلال النص أنه تجنَّب أن يسوّيَ بين مالك وأبي حنيفة، فرفع مالكاً وجعل أبا حنيفة في درجة ابن القاسم، أحد تلاميذ مالك، ولكنْ بالرغم من هذه المبالغة في الاحتياط فإنه تعَرض بسبب هذا الكتاب إلى أذى

---

(37) كتاب الموافقات، ج 1، ص 24.

كثير[38] فصبر، وجالد حتى أتمَّه وأذاع مسائله بين طلابه[39].

ونلمس في نص آخر من كتاب الموافقات أثراً للصراع بين الشاطبي وخصومه، إذْ نجده يشتدُّ في نقدهم، ويصمهم بالجهل، ويُعلن إليهم أنَّ كتابه هذا موجَّهُ إلى المستنيرين من العلماء الذين وقَفُوا على أصول الشريعة وفروعها، وأحاطوا فهماً بمنقولها ومعقولها وتركوا التقليد والتعصب[40]. أما الذين اكتفوا من العلم بظاهره، وقنعوا من العلم بالحفظ والتقليد، فإنَّ هذا الكتاب يكون وبالاً عليهم، وينقلب ما فيه من حكمةٍ فتنةً لهم[41].

والكتاب وإن اشتمل على أربعة أجزاء إلَّا أَنه مقسم من حيث موضوعاتُه إلى خمسة أقسام نُبيِّنُها كما يلي:

1 ـ المقدمات: وعددها ثلاث عشرة مقدمة، جعلها تمهيداً لمباحث كتابه، حيث ضمَّنَها المبادىء العامة التي يُحْتَاجُ إليها في فهم مباحث الكتاب[42].

2 ـ الأحكام: تناول في هذا القسم الأحكام الخمسة التكليفية، والأحكام الخمسة الوضعية، بحيث أحاط بالأحكام كلها، ولكنه تناولها من وجهة غير التي تناولها منها علماء الأصول، فكان يُبَيِّن ارتباطها بمقاصد الشريعة، من تحقيق للمصالح، ودرء للمفاسد[43].

هذان القسمان خصص لهما الجزء الأول من الكتاب، فهما يمثلان ربع الكتاب كله تقريباً.

---

(38) انظر أعلام الفكر الإسلامي، ص 75.
(39) المرجع السابق.
(40) انظر كتاب الموافقات، ج 1، ص 87.
(41) المصدر السابق.
(42) المصدر السابق، من ص 29 إلى ص 106.
(43) المصدر السابق، ج 1، ص 109 -358.

3 ـ **المقاصد**: خصص لهذا القسم الجزء الثاني بأكمله. وعلم المقاصد يعد بمفرده علماً مستقلاً، وتأسيساً مستحدثاً لأسرار الشريعة وغاياتها[44].

كان عمل الشاطبي في هذا القسم من أقسام الكتاب أنْ صَنَّفَ المقاصد إلى أربعة أنواع، فصَّلَ كلَّ نوع منها إلى فصول ومسائل، فسماها: «مقاصد الشارع» وجعلها القسم الأول من هذا الجزء، ثم خصص القسم الثاني لما سماه «مقاصد المكلف» وجعله مسائل[45].

وجملة مباحث علم المقاصد في هذا الجزء تسعة وأربعون فصلاً واثنتان وستون مسألة فصّل فيها نظريته التي تتلخص في أن الشريعة نظام شامل لإصلاح الإنسان[46].

4 ـ **الأدلة**: لم يتناول الشاطبي من الأدلة إلا دليلين هما: الكتاب والسنة، حيث استغرق البحث فيهما الجزء الثالث كله، وربع الجزء الرابع تقريباً. وتناول بهذا الصدد كل ما يتعلق بالكتاب والسنة من الموضوعات والمسائل، فبين عوارضهما من الإحكام والتشابه، والنسخ والأمر والنهي، والعموم والخصوص، والإجمال والبيان، وبسط القول في منزلة الكتاب من أدلة الشريعة كلها، وبيَّن أنه الأصل فيها جميعاً.

تناول بعد ذلك أقسام العلوم المضافة إلى القرآن، وبين ما يحتاج إليه المجتهد منها في الاستنباط، كما تناول مسائل متفرقة تتعلق بالقرآن أيضاً.

انتقل بعد ذلك إلى السنة فحدد منزلتها من القرآن، وبين أنها لا تخرج في جملتها عن أحكامه، وأنها مبينة لمجمله[47].

5 ـ **الاجتهاد والتقليد**: تناول المؤلف هذا القسم الأخير من أقسام

---

(44) دراز: مقدمة الموافقات، ج 1، ص 6، 7.

(45) انظر الموافقات، ج 2، ص 323، وما بعدها.

(46) دراز: المرجع السابق، ص 6.

(47) انظر الجزء الثالث من كتاب الموافقات.

الكتاب الخمسة، في الجزء الرابع منه. والجوانب التي بحثها في هذا القسم تتعلق كما يقول هو «بأحكام الاجتهاد والتقليد، والمتصفين بكل واحد منهما، وما يتعلق بذلك من التعارض، والترجيح، والسؤال والجواب، وفي كل قسم من هذه الأقسام مسائل، وتمهيدات، وأطراف، وتفصيلات، يتقرر بها الغرض المطلوب ويقرب بسببها تحصيلُه للقلوب»[48].

ولم تقع العناية بهذا الكتاب قديماً بالرغم من أن بعض الذين ترجموا لمؤلفه قد عَرَفُوه ونوّهوا به، فهو عند بعضهم «جليل القدر جداً لا نظير له»[49].

على أنّ بعض الدارسين المحدثين يعللون هذا الإهمال بأسباب تعود إلى الكتاب نفسه: منها أن مباحثه مبتكرة، فكانت غريبة على الناس، لم يألفوها[50]. ومنها أنّ تلك المباحث ظهرت متأخرة، بعد أن تعوَّدَ العلماء العكوف على المسائل المعهودة لأصول الفقه، معتقدين أنها تكفيهم عمّا عداها من أصول التشريع[51].

ومنها أسلوب المؤلف ومنهجه في تقرير المِسائل، فهو حين يأخذ في تحقيق المْوضوع والاستدلال له، يأخذه الاضطراب والخلط والتكرار والتعقيد فيجد قارِئهُ عناء في متابعته[52].

يضاف إلى هذه الأسباب كلها ما انتشر من أساليب عقيمة في درس العلوم وتحصيلها بداية من القرن التاسع، فقد أخذ الناس يعكفون على المختصرات يحفظونها، ويردّدون أقوال غيرهم، وتركوا الاجتهاد، والبَحث، والابتكار[53].

---

(48) انظر الموافقات، ج 1، ص 23، 24.
(49) نيل الابتهاج، ص 49، وراجع أيضاً شجرة النور الزكية، ص 231.
(50) مقدمة كتاب الموافقات، لدراز ج 1 ص 11.
(51) المرجع السابق، ص 12.
(52) المرجع السابق.
(53) انظر، أليس الصبح بقريب، لمحمد الطاهر بن عاشور، ص 79.

لهـذه الأسباب مجتمعـةً لم تقع العنـاية بكتـاب الموافقـات، عناية في حجم هذا الكتاب النفيس، لا نستثني من ذلـك إلّا بعض الالتفات الـذي كان من رجلَيْن هما من تلاميذ الشاطبي، أحدهما لَخَّصَهُ وسمَّى مُلَخَّصَهُ «نيل المُنَى في اختصار الموافقات» وهو القاضي أبو بكر بن عاصم[54]، وثانيهما نـظمه في سِتّ آلاف بيت، وسمَّى نظمه تسميةً قريبة من تسمية ابن عاصم، فأطلق عليه «نيل المنى من الموافقات»[55]، ومن تصديره لهذا النظم قوله:

الحمـد لله الـذي مـن نعـمتـه	أنْ بَثَّ في المشروع سِرَّ حكمته
وهـيَّـأ الـعـقـول لـلتَّصـريـف	بمقتضـى الخـطاب والـتكـليف

إلى أن يقول:

جـعلتُ في كُتْبِ الـعلوم أُنـسي	وعن سـوى العلم صـرفتُ نـفسي
فـالعلمُ أولى مـا اقتَضى بـه الـزمنْ	وكُتْبُـهُ هـي الـجليس الـمُؤْتَـمَـنْ
والـمـوردُ المـستعـذَبُ الْـفُـراتُ	ومـن أجَـلِّهَـا «آلــمـوافـقـاتُ»
لـشيـخـنـا الـعـلامـة الـمـراقـب	ذاك أبـو إسحاق نجـلُ الشـاطبي
فـهـو كتـابٌ حَسَنُ الـمقـاصـد	مـا بعـده من غـايـة لقـاصـد[56]

وذكر هذا الناظم ـ الذي لم يذكر اسمه ـ على أنه فرغ من نظم الكتـاب سنة 820 هـ بقرية قرب غرناطة تدعى «وادي آش».

ويقول محمد محمود الشنقيطي الذي اطلع على هذا النظم.

«حقُّ هذا الكتاب أن يستنسخ ويطبع في بلاد المسلمين لاحتيـاجهم إليه عموماً، خصوصاً المالكيين منهم، والحنفيين»[57].

(54) راجع نفح الطيب للمقري، ج 5، ص 21.
(55) توجد منه نسخة مخطوطة بالإسْكُوريال، رقم 1164.
(56) أشهر الكتب العربية بخزائن دولة إسبانيا، ورقة 21 وجهاً وظهراً.
(57) المرجع نفسه، ورقة 21 ظهراً.

وقد ظل الكتاب مغموراً بعد ذلك إلى هذه الأيام فكان محمد عبده ـ عند بعض الدارسين ـ أول من نبّه الناس إليه[58]. ويزعم هؤلاء أيضاً أنَّ الكتاب لم يكن قبل ذلك مطبوعاً ولا معروفاً، وإنما توجد منه بعض المخطوطات المطمورة في المكتبات الخاصة[59].

وقد نبّهنا إلى أنَّ هذا القول ليس بصحيح، وأنَّ الكتاب عرف من قبل العلماء التونسيين، وأنهم هم الذين أحيوه بالدرس، وطبعوه منذ سنة 1884 م كما قدمنا[60].

ويبدو أن محمد عبده قد عرف الكتاب عن طريق علماء تونس، والذي يرجح هذا الظن أنه زار تونس مرتين: كانت زيارته الأولى لها سنة 1884 م وهي السنة التي ظهر فيها كتاب الموافقات مطبوعاً كما أشرنا إلى ذلك(*).

ومهما يكن من أمر فإن هذا الكتاب لم يجد العناية التي يستحقها إلا من علماء هذا العصر، وكان أكثرهم اهتماماً به بعد الشيخ محمد عبده، تلميذُه محمد رشيد رضا، والشيخ عبد الله دراز.

وذهب رشيد رضا إلى أن الشاطبي يُعَدُّ، بكتاب الموافقات، نظيراً لابن خلدون في المقدمة(**).

فكلاهما ابتدع من التأليف ما لم يُسْبَقْ إليه، كما أنهما انتهيا إلى وضع واحد هو أن الأمة الإسلامية التي ابتدع لها هذان العبقريان كتابيهما، أو علميهما الجديدين، لم تقبل على إبداعهما العجيب، ولم تنتفع به[61].

---

(58) دراز، مقدمة الموافقات، ج 1، ص 12.

(59) مناظرات في أصول الشريعة، ص 513.

(60) انظر ما سبق، ص 118.

(*) التقى محمد عبده في زيارته الأولى لتونس بالشيخ سالم بوحاجب، وحضر دروساً بجامع الزيتونة، وكانت زيارته الثانية سنة 1903 م.

(**) انظر مقدمة كتاب الاعتصام، ج 1، ص 4.

(61) نفس المكان.

والواقع أنه بالرغم من ظهور مؤلفات تعالج موضوع مقاصد الشريعة الإسلامية مثل مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، ومقاصد الشريعه لعلال الفاسي وفلسفة التشريع الإسلامي لصبحي المحمصاني، فإن كتاب الموافقات يظل المنبع الأصلي الذي نهلت منه هذه المؤلفات، والذي لا يمكن الاستغناء عنه[62]، خاصة فيما يتعلق منه بالكليات والأصول العامة للشريعة ومقاصدها[63].

ويتمنى بعض الدارسين أنْ «لو آتخذ (كتاب الموافقات) مناراً للمسلمين، بتقريره بين العلماء، وإذاعته بين الخاصة، لتكون منه مَذَبَّة تطرد أولئك الأدعياء المتطفلين على موائد الشريعة المطهرة»[64].

ويقول آخر من المعجبين بهذا الأثر النفيس:

«وأشهر ما تركه الشاطبي كتاب الموافقات في أصول الشريعة، والكتاب غزير العبارة، واسع الحجة، وهو من دون شك من أنفس ما كُتب في علم الأصول، وفي التشريع الإسلامي، وذلك بشهادة الأستاذ الشيخ محمد عبده نفسه، والشيخ محمد الخضري. وفي الموافقات تحقيق دقيق في مقاصد الشريعة والمصالح التي بنيت عليها. وقد نجح الشاطبي في تحليل ذلك وإيضاحه كله ببيان وإسهاب»[65].

ولقد أوردت هذه التقاريظ للمعاصرين بنصوصها لأكشف إلى أي مدى شُغف الناس بكتاب الموافقات هذه الأيام. ولعل مؤلف الكتاب نفسه قد سبقهم إلى الإعجاب بكتابه، والتنويه به والإشادة بما بذل فيه من جهد. فهو

---

(62) مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية، ص 512.
(63) فلسفة التشريع في الإسلام، ص 193.
(64) دراز: مقدمة الموافقات، ج 1، ص 9.
(65) النظرية العامة في الموجبات والعقود في الشريعة الإسلامية، ج 1، ص 51.

يقول عن نفسه وعن كتابه ما يأتي:

«فأورد من أحاديثه الصحاح الحسان. وفوائده الغريبة البرهان. وبدائعه الباهرة للأذهان. ما يعجز عن تفصيل بعض أسراره العقل، ويقصر عن بث معشاره اللسان. إيراداً يميز المشهور من الشاذ. ويحقق مراتب العوام والخواص والجماهير الأفذاذ. ويوفي حق المقلد والمجتهد والسالك والمربي والتلميذ والأستاذ. على مقاديرهم في الغباوة والذكاء والتواني والاجتهاد والقصور والنفاذ. وينزل كلاً منهم منزلته حيث حل. ويبصره في مقامه الخاص به بما دق وجل. ويحمله فيه على الوسط الذي هو مجال العدل والاعتدال. ويأخذ بالمختلفين على طريق مستقيم بين الاستصعاد والاستنزال. ليخرجوا من انحرافيْ التشدد والانحلال. وطرفيْ التناقض والمحال»[66].

فهو يريد أن يقول: إن كتابه هذا قد اتخذ سبيلاً وسطاً، لا إفراط فيه ولا تفريط، وإنما هو الاعتدال الذي اتسم به الإسلام، والذي ينأى بأهله عن الشدة والعسر، والانحلال والتميّع إلى السماحة واليسر. ثم هو إلى ذلك مُشْبِعٌ نَهمَ العقول إلى المعرفة، وواجدُ كلُّ طالبٍ طَلبتَهُ على قدر مستواه الذهني، وطاقته العقلية، وجهده في الطلب، وأنه قد وضعه على طريقةٍ مُثْلَى، فهو مع سهولته ويسره عسير المنال لا تستطيع العقول النافذة أن تكشف عن كل ما فيه، ولا الألسنة الفصيحة أن تترجم عن أقل ما حواه.

وفي مكان آخر من كتابه هذا لا يفتأ ينوه بالبناء المتماسك الذي يذكر أنه وضعه عليه، وأن محاولةَ تغييرِ جزءٍ قليل من هذا البناء يُفسده كلَّه. وليس البناء الذي أقام عليه كتابه إلا هذه الكليات العامة للمقاصد الشرعية والتي يذكر أنه تمكّن منها بعد طول النظر والاستقصاء والدرس، فأحاط بها، وسبكها سبكاً محكماً لا يقبل الانخرام، بحيث إذا انخرم كلي منها فقد انخرم النظام كله، وبهذا الصدد يقول:

(66) الموافقات، ج 1، ص 23.

«وإذا نظرت بالنظر المسوق في هذا الكتاب تبيّن به من قرب بيانُ القواعد الشرعية الكلية التي إذا انخرم منها كلي واحد، انخرم نظام الشريعة»[67].

والحقيقة أن كتاب الموافقات ـ وإن كان قد خلَّص أصولَ الفقه من الجدل اللفظي، ووجه النظر إلى المعاني والمقاصد ـ إلا أنه حافل بالاستطرادات التي تشتت وحدة الموضوع. ثم إن مؤلفه سلك فيه المنهج القديم في طرح القضايا، فتراه يذكر القاعدة أو الأصل في بضع أسطر ثم يأخذ في فرض الاعتراضات والردود عليها مما أضفى على الكتاب روح الجدل الممل، كما أنه أَكْثَرَ من التفريع، والتجزئة للمسائل مما جعل عمله يتخذ طابعاً تعليمياً لا يتيح للعقل أن يفكر وإنما يتيح للذاكرة أن تَنْقُلَ فَتُتْخَمَ.

هذا مجمل القول في كتاب الموافقات، فلْنمرَّ الآن إلى صنوه كتاب الاعتصام، لنتبين جوانبه وأهميته.

ثانياً ـ كتاب الاعتصام:

إن تسمية هذا الكتاب بكتاب الاعتصام إشارة إلى ارتباط موضوعه بالنظرية الإصلاحية التي ظهر بها مؤلفه في القرن الثامن للهجرة، والتي كانت الباعث على هذا التأليف. فقد رأى أنّ البدع هي التي فرّقت المسلمين وجعلت دينهم شيعاً فتركوا ما آتاهم الله وراء ظهورهم، ودانوا بما صنعت أهواؤهم. وإذنْ فكتاب الاعتصام دعوة إصلاحية قِوَامُهَا الرجوع بأمة الإسلام إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وترك ما سواهما. وما سواهما إلا ابتداع مصدره الهوى[68].

ويبدو أنه ألّف كتابه هذا بعد كتاب الموافقات إذْ كثيراً ما يشير في

(67) الموافقات، ج 3، ص 407.
(68) أعلام الفكر الإسلامي، ص 76.

الرجوع إلى مزيد الاطلاع على بعض المسائل إلى كتاب الموافقات، ويذكر أنه بسط فيها القول هناك[69].

وكتاب الاعتصام كان آخِرَ الأعمال العلمية للشاطبي، ولم تمكنه الأيام من إتمامه، فصنّف منه جزأين فقط[70] تضمنا عشرة أبواب، جعل الباب الأول منها لتعريف البدع وبيان معانيها، والثاني خصصه لذمّها وتوضيح آثارها السيئة في الناس، وجعل الباب الثالث مكمّلاً له. وبين في الباب الرابع طرق استدلال المبتدعة على ما زعموه من صحة بدعهم. أما الباب الخامس فخصصه لبيان الفرق بين البدع الحقيقية، والبدع الإضافية. وفصَّل في الباب السادس أحكام البدع. وفي الباب السّابع تكلَّم عن البدع من حيث سريانها في قسميْ الشريعة من عبادات، ومعاملات، وحدد في الباب الثامن الفرق بين البدع والاجتهاد الذي أصله المصالح المرسلة أو الاستحسان.

ثم بين في الباب التاسع الأسباب التي تجعل أهل البدع خارجين عن صف الأمة. وفي الباب العاشر والأخير أوضح سبيل السنة القويم الذي خرج عنه أهل البدع والأهواء بما ابتدعوا في دينهم من ضلال. وقد وزع هذه الأبواب العشرة بين جزأي الكتاب توزيعاً متوازناً فاشتمل كل جزء منهما على خمسة أبواب، وكان يعرض البدع فيكشف عن طبيعتها وأصلها، مزيلاً بذلك الوهم الذي تورط فيه عز الدين بن عبد السلام في كتاب القواعد[71] وتبعه فيه تلميذه شهاب الدين القرافي في كتاب الفروق[72] من أنّ البدع منها ما هو حسن ناتج عن اجتهاد. فقد ذهب الشاطبي أن البدع لا تكون إلا مذمومة[73]

(69) انظر مثلاً الجزء الثاني من كتاب الاعتصام، ص 236.

(70) مقدمة كتاب الاعتصام، ج 1، ص 4، وانظر أيضاً برنامج المجاري، مقدمة المحقق، ص 48.

(71) انظر الجزء الثاني من هذا الكتاب، ص 204.

(72) انظر الجزء الثاني من كتاب الفروق، في مواضع مختلفة.

(73) أعلام الفكر الإسلامي، ص 77.

وأنّ ما توهمه ابن عبد السلام والقرافي من أنه بدعة حسنة، ليس من البدعة في شيء، وإنما هو اجتهاد جارٍ على الأصول الشرعية من استحسان أو مصالح مرسلة، بينما البدعة هي ما خرج عن أصول الشريعة، ولم يكن لها أصل إلا هوى مبتدعها[74]، وعلى ذلك فإنّ البدعة لا تكون حسنة إطلاقاً، ولا تكون إلا من خارج الدين[75].

إن كتاب الاعتصام يُمثّل الدعوة الإصلاحية التي قامت على السلفية، والتي ظهرت في المشرق على يد ابن تيمية، وظهرت في المغرب على يد الشاطبي، والتي تنحصر في إصلاح الأمة الإسلامية على أساس العمل بالكتاب والسنة كما كان عليه الوضع في صدر الإسلام على عهد رسول الله ﷺ، وعهد الخلفاء الراشدين من بعده[76].

لم يترك الشاطبي في كتاب الاعتصام مذهباً من مذاهب المبتدعة إلا تناوله بالتحليل والنقد، وكشف ما في بنائه من وهن[77].

إن سخطه كان ينصب على المذاهب والفرق التي مرقت عن السنة، فتناول بالتجريح والتشنيع كلًّا من الخوارج، والشيعة، والمعتزلة، والباطنية، والظاهرية، والمتصوفة على غير طريقة السلف السّنّي في التصوف[78]. وكان مقياس نقده دائماً عصر النبي ﷺ وأصحابه، إذْ هو العصر الذي تجسّدت فيه قِيَمُ الإسلام على صعيد الواقع.

والحقيقة أن كتاب الاعتصام يعكس حياة المجتمعات الإسلامية زمن الشاطبي، وهي حياة ابتعدت عن الإسلام الحق، وشاعت فيها البدع شيوعاً باتت معه هي الدين، كما عم الفساد والانحراف معظم الأحوال الاجتماعية

(74) راجع كتاب الاعتصام، ج 2، ص 111 وما بعدها.
(75) أعلام الفكر الإسلامي، نفس المكان.
(76) راجع كتاب الاعتصام، ج 1، ص 18 وما بعدها.
(77) محمد الفاضل بن عاشور: أعلام الفكر الإسلامي. ص 77.
(78) نفس المكان.

والسياسية، والخلقية[79].

والحقيقة أن الشاطبي لم يكن ـ في خصوص البدع ـ أولَ من حاربها ورام تخليص الدين منها، وإنما سبقه إلى ذلك طائفة من العلماء كان أولهم محمد بن وضاح القرطبي (ت 286 هـ) الذي صنف كتاباً في الكشف عن البدع ومقاومتها، سماه «البدع والنهي عنها»[80]، ويليه أبو بكر الطرطوشي (ت 520 هـ) الذي سمَّى كتابه «الحوادث والبدع»[81]، وهما أندلسيان. ويبدو أن الشاطبي لم يقنع بما كتب هذان العالمان، ولا بما كتب غيرهما في البدع، ويحدثنا هو نفسه عن ذلك وعن المآخذ التي يأخذها عليهما وعلى غيرهما من الذين سبقوه فيقول:

«وأرجو أن يكون كَتْبُ هذا الكتاب الذي وضعت يدي فيه من هذا القبيل، لأني رأيت باب البدع في كلام العلماء مغفَلاً جِدًّا إلا من النقل الجليّ، كما نقل ابن وضاح، أو يُؤْتَى بأطراف من الكلام لا يشفي الغليل بالتفقه فيه كما ينبغي. ولم أجد ـ على شدة بحثي عنه ـ إلا ما وضع فيه أبو بكر الطرطوشي، وهو يسيرٌ في جنب ما يُحْتَاجُ إليه فيه. وإلا ما وضع الناس في الفرق الثنتين والسبعين[82] وهو فصل من فصول الباب، وجزء من أجزائه.

(79) الصعيدي: المجددون في الإسلام، ص 309.

(80) ابن وضاح القرطبي، محدث فقيه، ارتحل إلى المشرق وأخذ عن كثير من العلماء منهم يحيى بن معين، وعاد إلى الأندلس فدرس بها الحديث وله تآليف عديدة منها: مكنون السر ومستخرج العلم، في فروع الفقه المالكي، انظر الأعلام للزركلي، ج 7، ص 358.

(81) أبو بكر الطرطوشي، فقيه وأصولي ومحدث، نشأ بطرطوشة بالأندلس، ورحل إلى المشرق فدخل بغداد والبصرة، وسكن الشام، ثم نزل بيت المقدس، وتوفي بالاسكندرية. من تآليفه شرح على رسالة أبي زيد القيرواني، ومختصر تفسير الثعالبي، وغيرها. انظر الصلة لابن بشكوال، ص 517، 518.

(82) يشير إلى الحديث الوارد في افتراق المسلمين إلى فرق، وهو قوله ﷺ: «تفرقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة. قالوا: من يا رسول الله؟ قال: مَنْ كان على ما أنا عليه وأصحابي»، أخرجه الترمذي وأبو داود.

فأخذت نفسي بالعناء فيه، عسى أن ينتفع به واضعه، وقارئه، وناشره، وكاتبه، والمنتفع به، وجميع المسلمين»[83].

والحق أن كتاب الاعتصام ليس موجهاً إلى مقاومة البدع فحسب، وإنما هو دعوة إلى إصلاح شامل يتناول الحياة السياسية، والاجتماعية، والدينية كما سبق أن ذكرنا[84].

وما يزال من الكتب المعتمدة للحركة السلفية، يحمل دعوتها إلى إصلاح أمة مزقتها المذاهب، وعبث بها طغيان الحكام وصراعهم الذي لا ينتهي على السلطة. ولعل هذا ما جعل محمد رشيد رضا، أحد دعاة السلفية، يعنى بهذا الكتاب عناية فائقة. فهو الذي أخرجه إلى الناس حين بادر بطبعه سنة 1332 هـ/ 1913 م وقدَّم له بمقدمة عرف فيها بأهميته، ولفت أنظار العلماء إليه، ونبَّه إلى أنه كتاب دعوة إلى النهوض والإصلاح[85] ومما يقول في هذا الصدد:

«لولا أنّ هذا الكتاب أُلّف في عصر ضَعْفِ العلم والدين في المسلمين لكان مبدأ نهضة جديدة»[86].

ويظهر من أسلوب الكتاب الذي يكثر فيه التكرار والاضطراب صحةُ الرواية التي تذهب إلى أن الشاطبي تركه مسودة غير تامة فقد أعجلته الوفاة عن إتمامه وتهذيبه[87].

وإذا كنا قد بينا أن حركته التجديدية قامت على المقاصد فلْننتقلْ لبحث عمله في هذا المجال، وذلك ما سيكون موضوع القسم الثاني من هذه الأطروحة إن شاء الله تعالى.

(83) كتاب الاعتصام، ج 2، ص 117، 118.
(84) رشيد رضا: مقدمة كتاب الاعتصام، ج 1، ص 6.
(85) سركيس: معجم المطبوعات العربية والمعربة، ص 1091.
(86)مقدمة كتاب الاعتصام، ج 1، ص 4.
(87) انظر ما سبق، ص 115.

القسم الثاني

الشاطبي وعلم المقاصد

- ما المقاصد؟
- هل ابتدع الشاطبي علم المقاصد؟
- المصلحة وضوابطها عند الشاطبي
- نظرية القصد في الأفعال وسوء استعمال الحق
- النوايا بين الأحكام والمقاصد
- المقاصد والعقل
- المقاصد والاجتهاد
- الغايات العامة للمقاصد

الفصل الأول

ما المقاصد؟

لم يضع الشاطبي تعريفاً محدداً للمقاصد، وإنما أخذ يبينها بتفصيل أنواعها، والشيخ محمد الطاهر بن عاشور هو الذي حاول أن يضع لها تعريفاً يستوعب أقسامها كلها فقال:

«مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة، وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، ويدْخل في هذا أيضاً معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»[1].

إن هذا في الواقع ليس تعريفاً للمقاصد، لأن التعريفات لا تكون بهذا الأسلوب وإنما هو بيان وتفصيل للمواطن التي تُلْتَمَسُ فيها المقاصد من الشريعة، والأقرب أن نقتصر في التعريف على القول: «إن المقاصد هي الحكم المقصودة للشارع في جميع أحوال التشريع» انطلاقاً من أن الشارع وهو الله عز وجل لا تصدر أعماله عن العبث، وقد قال عن نفسه: ﴿**وما خلقنا**

---

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 51.

السمـاء والأرض وما بينهمـا لاعبين﴾[2]. والشريعـة هي مما خلق بين السمـاء والأرض.

والمقاصد كلها تهدف إلى حفظ نظام العالم بتحقيق المصالح، وإبـطال المفـاسـد[3]، ومن هنـا اتجهت جهـود البـاحثين في هـذا العلم إلى استقـراء المصالح فصنفوها أصنافاً ثلاثة، هي:

1 ـ **المصالح الضرورية**: وهي التي اصـطلحوا على تسميتهـا بالكليـات الخمس، والتي هي: حفظ الدين والنفس، والعقل، والنسل، والمال[4].

ولا يمكن أن توجد حياة إنسانية لها معْنى إلا بالمحافـظة على بقاء هـذه الكليات، ولذلك كان المقصـدُ الأول للشريعـة إقامَتهـا، ودوامها وكـان القرآن الكريم أصلَها، والشاهد لها[5].

وهي ليست على مرتبة واحدة من ضرورتهـا، فبعضها أوكـد من بعض. من ذلك أن حفظ الدين يُقَـدَّمُ على حفظ النفس، وأنَّ حفظ النفس يقدم على حفظ المال، وهكذا. . .[6] فإنها ـ وإن كانت مُقَدَّمَةً على ما عـداها من أنـواع المقاصد الأخرى كالحاجيات والتحسينيات ـ إلا أنها فيما بينها متفاضلة[7].

وتُعَدُّ هذه المقاصد الضرورية الخمسة من أصول الـدين، وتأتي مـرتبتها بعد أصول العقيدة، ولذلك جاء بها الرسل جميعاً ولم يختلفوا في شيء منها، ويحدد الشاطبي منزلتها فيذكر أنها «أصول الدين، وقواعـد الشريعـة، وكليات الملّة»[8] بحيث إن تـطرق الفساد إلى بعضهـا يؤدي إلى هدم الـدين كله، لأن

(2) سورة الأنبياء، الآية: 61.
(3) عبد الله دراز: مقدمة كتاب الموافقات، ج 1، ص 6.
(4) راجع ضوابط المصلحة، للبوطي، ص 119.
(5) انظر الموافقات، ج 1، ص 13.
(6) كتاب الاعتصام، ج 2، ص 38.
(7) المصدر السابق، نفس المكان.
(8) الموافقات، ج 2، ص 25.

صلاح الدنيا قائم عليها، كما أن النجاة في الآخرة لا تكون إلا بالمحافظة عليها[9].

والمتأمل لأحكام الشريعة كلها من عقيدة، وعبادة، ومعاملة، وأخلاق، يجدها محققة لهذه الأصول الخمسة[10]. فقواعد الإيمان وأركان الإسلام شُرعت لحفظ الأصل الأول الذي هو الدين. وأحكام الدية، والقصاص، والدماء، والجروح شُرعت لحفظ الأصل الثاني وهو النفس. وتحريم اللهو، والمسكرات، كان لحفظ الأصل الثالث الذي هو العقل. وشُرعت أحكام الأسرة للمحافظة على النسل[11]، كما شُرعت أحكام المعاملات، وحُرّمت السرقة والغصب وغيرهما من ألوان التعدي للمحافظة على الأصل الخامس الذي هو المال[12].

ويذهب الشاطبي إلى أن هذه الكليات الخمس هي أصول الدعوة بمكة، وما نزل بعد ذلك بالمدينة من تشريع، مبينٌ للأحكام الفرعية المندرجة ضمن تلك الكليات الكبرى، ومثبت لها بإيجاب العمل على مقتضاها، وهادف إلى حمايتها من الهدم[13]. فكان كل أمر هو في حقيقته عملاً يرمي الشارع من ورائه إلى تثبيت تلك الأصول. وكل نهي كان مقصوداً به حمايتها من الإبطال[14]، ومن هنا كان كل ما يحقق تلك الكليات الشاملة، مصلحة. وكل ما ينقضها، مفسدة[15].

2 ـ **المصالح الحاجية**: وهي التي لا بد منها لقضاء الحاجات، كتشريع

---

(9) الموافقات، ج 2، ص 8.
(10) ضوابط المصلحة، للبوطي، ص 119.
(11) المرجع السابق، ص 120.
(12) المرجع السابق، نفس المكان.
(13) انظر الموافقات، ج 3، ص 46.
(14) المصدر السابق، ص 47.
(15) انظر مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 60.

أحكام البيع، والإجارة، والنكاح، وسائر ضروب المعاملات[16]، وتأتي المصالح الحاجية في المرتبة الثانية بعد المصالح الضرورية لأنها تابعة لها، ومحققة لأغراضها[17]، من ذلك أن أحكام النكاح هادفة إلى المحافظة على النسل، وأنّ أحكام التجارة والإجارة وما إليهما هادفة إلى الحصول على المال أو تنميته. . . [18].

وتشتمل الحاجيات على الرخص، وكل ما فيه تيسير وتوسعة، وذلك لتمكين المكلف من القيام بما كُلِّفَ به دون أن تحول المشقة بينه وبين ذلك، ولهذا الغرض أُبيح له أكل الميتة، وأُبيح له التيمم عند تعذر الطهارة بالماء، وأُبيح له قصر الصلاة وفطر رمضان في السفر ليحافظ على أركان الدين في حدود استطاعته[19].

3 ـ **المصالح التحسينية**: المصالح التحسينية هي كل ما يعود إلى العادات الحسنة والأخلاق الفاضلة، والمظهر الكريم، والذوق السليم، مما يجعل الأمة الإسلامية أمةً مرغوباً في الانتماء إليها والعيش في أحضانها[20].

ويندرج في هذا النوع من المصالح اجتناب الإسراف، والبخل، ومراعاة الكفاءة في اختيار الأزواج، وآداب الطعام، وحسن المعاشرة، وستر العورة، والطهر من النجاسة، والابتعاد عما خَبُثَ من الطعام، وغير ذلك من مكارم الأخلاق، والعادات الحسنة[21].

والمصالح التحسينية راجعة إلى المصالح الضرورية مثلما رجعت إليها المصالح الحاجية كما بينا ذلك. إذِ المصالح الضرورية هي الأصل. فالطهارة

---

(16) انظر مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 82.
(17) انظر الموافقات، ج 4، ص 28.
(18) المصدر السابق، ص 29.
(19) المصدر السابق.
(20) محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 83.
(21) البوطي: ضوابط المصلحة، ص 120.

وستر العورة، وأخذ الزينة راجعة إلى الأصل الأول، وهو المحافظة على الدين[22]. وآداب الأكل والشرب، واجتناب الخبائث راجعة إلى المحافظة على النفس وهي الأصل الثاني[23]. واختيار الزوج، وحسن المعاشرة عائِدان إلى الأصل الثالث الذي هو المحافظة على النسل. والكسب بالتورع، والإنفاق بتعففٍ والبذل للفقير، راجع كله إلى الأصل الرابع وهكذا[24].

والمقاصد الشرعية كلها بأقسامها الثلاثة من ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات، قد جاء بها الكتاب أصالةً، والسنة تفريعاً وبياناً، وفي أهم هذه الحقائق التي قدمناها يقول الشاطبي:

«إن القرآن الكريم أتى بمصالح الداريْن جلباً لها، والتعريف بمفاسدها دفعاً لها. وقد مرّ أن المصالح لا تعدو الثلاثة الأقسام وهي:

الضروريات ويلحق بها مكملاتها، والحاجيات ويضاف إليها مكملاتها، والتحسينيات ويليها مكملاتها، ولا زائد على هذه الثلاثة المقررة في كتاب المقاصد. وإذا نظرنا إلى السنة وجدناها لا تزيد على تقرير هذه الأمور. فالكتاب أتى بها أُصولاً يُرْجَعُ إليها، والسنة أتت بها تفريعاً على الكتاب وبياناً لما فيه منها»[25].

ويتضح من هذا النص أنّ هناك نوعين من المقاصد في كلّ قسم من الأقسام الثلاثة التي بيناها: مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة أو مكمِّلة. فالمقصد الأصلي للنكاح مثلاً هو المحافظة على النسل وتعمير الأرض[26]، والمقصد المكمل أو التابع هو الاستمتاع بالزوجة والاستئناس بالذرية، وما يتصل بذلك

(22) انظر الموافقات، ج 4، ص 31.
(23) المصدر السابق، نفس المكان.
(24) المصدر السابق، ص 32.
(25) المصدر السابق، ج 4، ص 27.
(26) المصدر السابق، ج 2، ص 396.

من التعاطف والتراحم[27].

ودور المقاصد المكملة، تثبيت المقاصد الأصلية، والترغيب في طلبها[28]. وسبيل معرفة هذه المقاصد التابعة هي النصوص. فإنها غالباً تَرِدُ منصوصاً عليها كالتوادد والتراحم في النكاح. وقد تُمْكِنُ معرفتها من استقراء نصوص عديدة، أو من تلمسها في علل الأحكام وما إلى ذلك من الأدلة والإشارات التي تُسْتَشَفُّ منها أغراض الشارع من الحكم[29].

على أنه ينبغي أن نُنَبِّهَ إلى أن الأحكام ضربان: معقول المعنى، وغير معقول المعنى أو التعبدي.

والأحكام معقولة المعنى هي المعللة بالمقاصد. فإذا كانت علة الحكم مدركةً، فمعنى ذلك أن المصلحة هي المقصودة بذلك الحكم[30]. لكن هناك أحكام معقولة المعنى لم يمكن إدراكها من جميع جوانبها من ذلك - وإن أدركنا أن حد الزنا مجعول للردع عن هذه الرذيلة - إلا أننا لم نستطع أن ندرك لماذا كان الحدّ في الجلد مائةً تماماً لغير المحصن؟ ولماذا كان الرجم دون غيره من وسائل القتل الأخرى للمحصن[31]؟.

وحاصل هذا كله أن الأحكام وإن كانت لها مقاصد هي في الغالب معانيها أو عللها، إلا أنه لا يمكن تعليلها من كل وجه، وتبقى فيها جوانب تستعصي على الفهم فَيُفوَّضُ أمرها إلى الشارع[32].

والواقع أن قضية تعليل الأحكام هي التي كانت سبباً في نشأة علم

(27) انظر الموافقات، نفس المكان.
(28) المصدر السابق، ص 397.
(29) المصدر السابق، نفس المكان.
(30) المصدر السابق، ج 3، ص 146.
(31) المصدر السابق، نفس المكان.
(32) المصدر السابق، نفس المكان.

المقاصد. ذلك أن الفقهاء اختلفوا في هذه المسألة فكانوا ثلاث طوائف[33].

الطائفة الأولى أنكرت تعليل الأحكام بالمصالح، وزعمت أنّ مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به[34] وهؤلاء هم أهل الظاهر، محتجين لمذهبهم بأن الله تعالى لا يُسْأل عن علل أفعاله، وقد قال: ﴿**لا يُسْأَلُ عما يفعل وهم يُسْأَلُون**﴾[35]. ومن هنا أنكروا القياس وذموه[36].

والطائفة الثانية كانت على طرف النقيض من مذهب الظاهرية، فقدمت الرأي على النص مطلقاً، زاعمة أنّ «مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق. فإنْ خالف النص المعنى النظري اُطُّرِحَ، وَقُدِّمَ المعنى النظري»[37] وهؤلاء هم الحنفية الذين هم على مذهب الاعتزال في العقائد، وانضم إليهم من الحنابلة نجم الدين الطوفي[38]. ويلحق الشاطبي الباطنية من الشيعة بهؤلاء، لأنهم يذهبون أيضاً إلى أن مقاصد الشارع ليست في ظواهر النصوص، وإنما هي في معانٍ باطنية بعيدة، ليست النصوص إلا رموزاً لها، وَفَهْمُ تلك المعاني وقْفٌ على الإمام المعصوم، وانتهى قولهم هذا إلى إبطال الشريعة، فلم يبق منها نص يقع التمسك به في معرفة أحكامها ومقاصدها، وأصبح القول الفصل لأهواء الأئمة المزعومين[39].

أما الطائفة الثالثة فوسطٌ بين أولئك وهؤلاء: قد اعتبروا «الأمرين جميعاً

(33) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص 293.
(34) الشاطبي: الموافقات، ج 2، ص 391.
(35) سورة الأنبياء، الآية: 23.
(36) الشاطبي: نفس المكان.
(37) الشاطبي: المصدر السابق، ص 392.
(38) هو أبو الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي (ت 716 هـ) نسبة إلى طوفى من أعمال صرصر بناحية بغداد.
(39) الموافقات، ج 2، ص 392.

على وجهٍ لا يُخِلُّ فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس، لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلافَ فيه، ولا تناقضَ»[40].

وهؤلاء هم المالكية والحنفية وبعض الحنابلة، فقالوا: إن الأحكام معللة بالمصلحة، لكن من غير تقييد لإرادة الله. فاللهُ عزّ وجلّ أنعمَ على عباده بذلك فجلب لهم المصالح بشريعته، وأبعد بها عنهم المفاسد، وإذا عارض النصُّ العقلَ وجب تقديمُ النص، ووجب التفويضُ في فهم المقصد إلى الله تعالى[41].

وهذا المذهب هو المذهب الوسط الذي عليه الراسخون في العلم، والذي تُعْرَفُ به مقاصد الشريعة[42].

وهناك اتجاه رابع تجنب القول بتعليل الأحكام وتلطف في التعبير فذهب إلى أنّ المقاصد ليست عِلَلاً للأحكام، وإنما هي أماراتٌ لها. فمعنى أن المصلحة علة للحكم، أنَّها أمارته. وهؤلاء هم الشافعية وبعض الحنفية[43].

وقد أدى النزاع بين الفقهاء في تعليل الأحكام إلى الحاجة لإثبات المقاصد، غير أن المحتجين في إثباتها بالنصوص لا يُقنعون خصومهم، لأن أولئك الخصوم يتأولونها فتصبح من قبيل الظن الذي لا يمكن الاستدلال به، فلجأ المثبتون إلى طريقة أخرى في إثبات المقاصد هي طريقة الاستقراء العام للشريعة «والنظر في أدلتها الجزئية والكلية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يَثْبُتُ بدليل خاص بل بأدلةٍ منضافٍ بَعْضُهَا إلى بعض، مختلفةِ الأغراضِ بحيث ينتظم من مجموعها أمرٌ

(40) الموافقات، ص 393.
(41) أبو زهرة، المرجع السابق، ص 294.
(42) الموافقات، ج 2، ص 393.
(43) أبو زهرة، المرجع السابق، نفس المكان.

واحـد، تجتمع عليـه تلك الأدلة على حـد ما ثبت عنـد العامـة وجود حـاتمٍ، وشجاعةُ عليٍّ رضي الله عنه، وما أشْبَهَ ذلك»[44].

ومعنى ذلـك أن مقاصـد الشـريعـة لم تثبت بـدليـل معين بـل بنصـوص الشريعة كلها. ويزيد الشاطبي هذا المعنى وضوحاً فيقول:

«ولم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد[45] على دليل مخصـوص، ولا على وجـه مخصـوص، بـل حصـل لهم ذلـك من الـظواهـر العمومات، والمطلقات، والمقيدات، والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفـة، ووثائق مختلفة في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه، حتى ألفـوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد»[46].

ويتضح من هذا النص أنّ المقاصد الشـرعية كليـات عامـة، ثابتـة. وأن عمومها وشمولها يعودان إلى أن كل طاعة راجعة إليها، وأن كل معصية خارجة عنها، وأنها قـائمة على أسس دائمـة لا يلحقها التغييـر، فهي المقصودة بقـوله تعالى:

﴿شـرع لكم من الدين مـا وصَّى به نـوحاً، والـذي أوحينا إليـك، ومـا وصينا به إبـراهيم، وموسى، وعيسى، أنْ أقيمـوا الدين ولا تتفـرقوا فيـه... الآية﴾[47] وأما قوله تعالى: **﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً﴾**[48]، فالمراد به الفروع الجزئية فإنها هي التي يرد عليها النسخ[49].

ذلك أن النسخ لا يرد على الأصول العامة، والقواعد الكليـة للشريعـة، وإنما يرد على الجـزئيات، أمـا الكليات فـإنها هي التي انبنت عليهـا الشريعـة

(44) الموافقات، ج 2، ص 51.
(45) يعني بها الضروريات، والحاجيات، والتحسينات، التي سبق بيانها.
(46) الموافقات، ج 2، ص 51.
(47) سورة الشورى، الآية: 13.
(48) سورة المائدة، الآية: 8.
(49) انظر الموافقات، ج 3، ص 117، 118.

كلها، فلم تختص «بمحل دون محل، ولا باب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة»[50].

وما دامت كذلك فإنها الباقية إلى قيام الساعة، وإنها الذكر الذي عناه الله تعالى بقوله: ﴿**إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**﴾[51] فما الذكر إلا كتاب الله بما اشتمل عليه من أحكام ومقاصد[52].

ويحدد الشاطبي الإطار التاريخي لنزول القرآن الكريم بالمقاصد والقواعد العامة للشريعة فيقول:

«اعلمْ أن القواعد الكلية هي الموضوعة أولاً، والتي نزل بها القرآن على النبي ﷺ بمكة، ثم تبعتها أشياء بالمدينة كَمُلَتْ بها تلك القواعد التي وُضع أصلها بمكة، وكان أولها الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر. ثم تبعه ما هو من الأصول العامة كالصلاة وإنفاق المال وغير ذلك. ونهى عن كل ما هو كفر أو تابع للكفر كالافتراءات التي افتروها من الذبح لغير الله، وللشركاء الذين آدعوهم افتراءً على الله. وسائر ما حرموه على أنفسهم أو أوجبوه من غير أصل، مما يخدم أصل عبادة غير الله. وأمر مع ذلك بمكارم الأخلاق كلها كالعدل والإحسان، والوفاء بالعهد، وأخذ العفو، والإعراض عن الجاهل، والدفع بالتي هي أحسن، والخوف من الله وحده، والصبر، والشكر، ونحوها»[53].

ثم يمضي على هذا النحو من تفصيل الكليات العامة المندرجة في الأوامر والنواهي، ملحًّا على إبراز الإطار التاريخي العام لنزولها فيقول:

«ونهى عن مساوىء الأخلاق من الفحشاء، والمنكر والبغي، والقول

---

(50) الموافقات، ج 3، ص 7.

(51) سورة الحجر، الآية: 9.

(52) المصدر السابق، ج 1، ص 32، ص 77.

(53) المصدر السابق، ج 3، ص 102، 103.

بغير علم، والتطفيف في المكيال والميزان، والفساد في الأرض، والزنا، والقتل، والوأد، وغير ذلك مما كان سائداً في دين الجاهلية»[54].

ويوضح أن طابع التشريع بمكة كان طابع التأطير بوضع الكليات العامة للإسلام، وأن طابعه بالمدينة كان طابع التشريع العلمي الذي يتوجه إلى الوقائع الجزئية المندرجة في تلك القواعد العامة، فتعد تكميلاً لها، أو تطبيقاً لمقتضياتها. ويقول في بيان ذلك:

«وإنما كانت الجزئيات المشروعة بمكة قليلة، والأصول الكلية كانت في النزول أكثر. ثم لما خرج رسول الله ﷺ إلى المدينة، واتسعت خطة الإسلام، كملت هنالك الأصول الكلية على التدريج كإصلاح ذات البين والوفاء بالعهود، وتحريم المسكرات، وتحديد الحدود التي تحفظ الأمور الضرورية وما يكملها، وما يحسنها. ورفع الحرج بالتخفيفات والرخص، وما أشبه ذلك كله تكميل(*) للأصول الكلية»[55].

بعد هذا البيان لمعاني المقاصد، ومذاهب العلماء فيها ومعرفة ثبوتها وشمولها، والإلمام بالإطار التاريخي لنزول الأحكام الدالة عليها، نريد أن نقف على مدى صحة ما يذهب إليه بعض الدارسين من نسبة ابتكار علم المقاصد إلى الشاطبي.

---

(54) الموافقات، ص 103.

(*) ليس معنى ذلك أنّ ما نزل بمكة ناقص فوقع تكميله بما نزل بالمدينة، وإنما معناه أنّ ما نزل بالمدينة من أحكام جزئية، مندرج في الكليات التي نزلت بمكة.

(55) الموافقات، ج 1، ص 103.

الفصل الثاني

هل ابتدع الشاطبي علم المقاصد؟

يكـاد يتفق جميع الـذين تنـاولـوا كتـاب المـوافقـات بـالـدرس على أن الشـاطبي هو مبتـدع علم المقاصـد كما ابتـدع سيبـويـه علم النحـو، وابتـدع الخليل بن أحمد الفراهيدي علم العـروض، وعُدَّ بـذلك مجـدّداً على مستوى الفكر الإسلامي[1].

يقول الشيخ عبد الله دراز أكثرُ الدارسين لكتاب الموافقات اهتماماً بهذا الكتاب. «هكذا بقي علم الأصـول فاقـداً قسماً عـظيماً هـو شطر هـذا العلم، الباحث عن أحد ركنيه، حتى هيّأ الله سبحانه وتعـالى أبا إسحـاق الشاطبي في القرن الثامن الهجري لتدارك هذا النقص، وإنشاء هـذه العمارة الكبـرى، في هذا الفراغ المترامي الأطراف في نواحي هذا العلم الجليل»[2].

ويقول أيضاً: «لم تقف بـه الهمة في التجـديد والعمـارة لهذا الفن عنـد تـأصيل القـواعد، وتـأسيس الكليات المتضمنـة لمقـاصـد الشـارع في وضـع الشـريعة، بـل جال في تفـاصيـل مبـاحث الكتـاب أوسـع مجـالٍ، وتـوصّـل بـاستقرائهـا إلى استخراج درر غـوال. لها أوثق صلة بـروح الشريعـة، وأعرق

(1) انظر مقدمة تاريخ الإمام لمحمد رشيد رضا، ج ، ص

(2)مقدمة كتاب الموافقات، ج 1، ص 6.

نسب بعلم الأصول»[3].

أما عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور فهو «الرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين»[4]، ويذهب ابنه الشيخ محمد الفاضل بن عاشور إلى أن عمل الشاطبي في الموافقات يُعَدُّ «هرماً شامخاً للثقافة الإسلامية، استطاع أن يشرف منه إلى مسالك وطرق لتحقيق خلود الدين وعصمته، قلّ من اهتدى إليها قبله، فأصبح الخائضون في معاني الشريعة وأسرارها عالةً عليه»[5].

ويوازن الشيخ عبد المتعال الصعيدي بين الشاطبي في ابتداعه علم المقاصد، وبين الشافعي في ابتداعه علم الأصول فيقول: «بهذا يكون للشاطبي ذلك الفضل الكبير بعد الإمام الشافعي لأنه سبق هذا العصر الحديث بمراعاة ما يسمى فيه روح الشريعة، أو روح القانون، وهذا باهتمامه بمقاصد الشريعة»[6].

ويذكر الشيخ محمد الخضري أن ما اهتدى إليه الشاطبي ألصق بالاجتهاد من أصول الفقه وقد قال بهذا الصدد:

«ومن الغريب أنه على كثرة ما كُتِبَ في أصول الفقه لم يُعْنَ أحد بالكتابة في الأصول التي اعتبرها الشارع في التشريع، وهي التي تكون أساساً لدليل القياس، لأن هذا الدليل روحه العلل المعتبرة شرعاً. وهذه العلل منها ما نصَّ الشارع على اعتباره، ومنها ما ثبت عنده اعتبارُه في تشريعه. ومع أن هذه القواعد ينبغي أن يُبْذَلَ الجهد في توضيحها وتقريرها حتى تكون نبراساً للمجتهدين، والاشتغالُ بها خيرٌ من قتل الوقت في الخلاف والجدل في كثير من المسائل التي لا يترتب عليها ولا على الخلاف فيها حكم شرعي، ولعلهم تركوا ذلك للفقهاء مع أنّ هذه القواعد بعلم أصول الفقه ألصق. وأحسن مَنْ

---

(3) مقدمة كتاب الموافقات، ص 7.

(4) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 8.

(5)أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي، ص 76.

(6) المجددون في الإسلام، ص 309.

رأيته كتب في ذلك أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المتوفى سنة 780 هـ[7] في كتابه الذي سماه ـ الموافقات ـ وهو كتاب عظيم الفائدة، سهل العبارة، لا يجد الإنسان معه حاجة إلى غيره»[8].

ويقول الشيخ علي حسب الله:

«وقد جاء أبو إسحاق الشاطبي المتوفى سنة... في كتابه الموافقات بما لم يُسْبَقْ إليه»[9].

ويذهب صبحي المحمصاني إلى أنّ ما ابتدعه الشاطبي من علم المقاصد، يفوق ما في كثير من الشرائع القريبة المعاصرة «فقد حلل مقاصد الشريعة، والمصالح التي بنيت عليها أحكامها بصورة لم تصل إليها كثير من الشرائع الغربية الحالية، فأوجب في الأحكام الشرعية أن تطبق وفاقاً للمقاصد التي وضعت لها»[10].

ويذكر أحمد أمين أن الشاطبي سلك طريقة مخالفة لطرائق أهل المشرق جميعاً، فكان أسلوبه أيسر وألطف، كما جاء بمباحث جديدة لم يعرفها الناس[11].

ولماذا نذهب بعيداً؟ فالشاطبي نفسه كان يرى أنه هو الذي ابتكر هذا العلم فيقول:

«فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار. وعمي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار. وغرّ الظان أنه شيء ما سُمع بمثله. ولا أُلِّفَ في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نُسج على منواله، أو شُكِّلَ بشكله

(7) الصحيح أنه توفي سنة 790 هـ كما سبق أن أثبتنا.
(8) أصول الفقه، ص 12.
(9) أصول التشريع الإسلامي، ص 7.
(10) مقدمة في إحياء علوم الشريعة، ص 22.
(11) ظهر الإسلام، ج 3، ص 55.

وحسبك من شرٍّ سَمَاعُه. ومن كل بِدْعٍ في الشريعة ابتداعه. ـ فلا تلتفتْ إلى الأشكال دون اختبار ـ ولا ترم بمظنة الفائِدة على غير اعتبار»[12].

والراجح أن النصوص التي استعرضتُها، وجاءت جميعاً تنسب للشاطبي ابتداعَ علم المقاصد، إنما نقل أصحابها عن الشاطبي نفسه، ومن هذا النص بالذات، فهي تردد نفس الأقوال بأساليب متباينة. ولا يخفى على من يتأملها أنها تنقل عن مصدر واحد، أو أنَّ بعضها ينقل عن بعض، وليستْ آراءَ ناتجة عن نقد تاريخي للمقاصد وتطورها، كما أنها ليست ناتجة عن دراسات مقارنة، فاللهجة الخطابية هي السمة الغالبة عليها، لا نستثني من ذلك إلا محمد الطاهر بن عاشور، فهو وحده الذي نَبَّهَ إلى أنَّ المقاصد ظهرت قبل الشاطبي على هيئة لمحات وخطرات متناثرة مثل قول عمر بن عبد العزيز «تَحْدُث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور» ومثل قول مالك رضي الله عنه «إن دين الله يسر»[13].

ثم أخذت تبرز لهذا الفن قواعد، وتتكامل، وتتميز شيئاً فشيئاً عن قواعد أصول الفقه[14].

وسأحاول أن أُبيِّن كيف ظهر علم المقاصد، ثم أُبين مدى مساهمة الشاطبي في النهوض بهذا العلم. يقال إن أولَ من التفت إلى مقاصد الشريعة واعتمدها في الاجتهاد هو إبراهيم النخعي (ت 96 هـ) وهو من التابعين، وكان شيخاً لحمّاد بن سليمان شيخِ أبي حنيفة رضي الله عنه[15].

كان إبراهيم النخعي بالعراق بمنزلة سعيد بن المسيّب بالحجاز الذي كان أحد كبار التابعين (ت 93 هـ) والذي أدرك عائشة رضي الله عنها وسمع

---

(12) الموافقات، ج 1، ص 25.
(13) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 8.
(14) المرجع السابق، نفس المكان.
(15) الحجوي: الفكر السامي، ج 1، ص 295.

منها، والفرق بينهما أن النخعي من أصحاب الرأي، كان كثيرَ القياس، وعن اتجاهه نشأ مذهب أبي حنيفة، بينما كان سعيد بن المسيب من أصحاب الأثر، ومن اتجاهه انبثق مذهب مالك وأصحابه.

وكثيراً ما كان إبراهيم النخعي يرجع إلى مقاصد الشارع في استنباط الأحكام، وكان يعبر عن وجهته هذه فيقول:

«إن أحكام الله لها غايات هي حِكَمٌ ومصالح راجعة إلينا»[16] ويستدل بعديد الآيات على ما يذهب إليه من اتجاه مَصْلَحِي، منها قوله تعالى: **﴿ويسألونك عن اليتامى قُلْ: إصلاح لهم خير، وإنْ تخالطوهم فإخوانكم، والله يعلم المفسد من المصلح، ولو شاء لأعنتكم، إن الله عزيز حكيم﴾**[17].

وكان مالك رضي الله عنه يميل إلى الأثر في تأسيس مذهبه، ولكنه كان أكثر أئمة أهل السنة ملاحظةً للمصلحة، حتى إنه جعل المصالح المرسلة أصلاً من أصول المذهب[18]، وهي مصالح مبنية على المقاصد الشرعية، ومتقيدة بها[19].

ثم جاء الغزالي، وهو شافعي المذهب، فتوسع في مباحث المقاصد بكتاب «المستصفى»[20] وتناول الكليات الخمس الضرورية، وجعلها أصلاً للمقاصد كلّها[21]، ثم خصص للمصلحة بحثاً مستقلاً سماه «الاستصلاح»[22].

ثم ظهر بعد ذلك عزّ الدين بن عبد السلام (ت 660 هـ) فألف كتاب

---

(16) الحجوي: الفكر السامي، ج 1، ص 318.

(17) سورة البقرة، الآية: 22.

(18) انظر المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص 202، 203.

(19) المرجع السابق، نفس المكان.

(20) هو كتاب يقع في جزأين، ألفه الغزالي في أصول الفقه على طريقة المتكلمين، انظر المقدمة لابن خلدون، ص 325.

(21) راجع الدعائم الخلقية للقوانين الشرعية، ص 311.

(22) انظر المستصفى، ج 1، ص 139 -144.

القواعد، سار فيه على المنهج الذي اختطه الغزالي في المستصفى، وكان شافعي المذهب مثله، وقد جعل الأحكام قسميْن باعتبار النظر المصلحي: عبادات ومعاملات. أما العبادات فإنها أحكام تعبدية يجب العمل بها على ما رَسَمَهُ الشارع لها، دون النظر إلى تعليلها بعلل عقلية.

وأما المعاملات فإنه يمكن للعقل إدراك عللها وأسبابها لأنها مبنية على مصالح العباد[23]، خلافاً للظاهرية[*].

وجاء بعد العز بن عبد السلام نجم الدين الطوفي الحنبلي[**] فركّز اهتمامه على ما سماه بالمصالح الشرعية، وحصر فيها المقاصد كلها، وأسرف في اعتبار المصلحة حتى زعم وجوب تقديمها على النص والإجماع، وصنف في مذهبه هذا رسالته المشهورة التي سماها «المصالح المرسلة»[24]، وهو لا يعني بها المصالح المرسلة على نحو ما عند مالك رضي الله عنه، فإن هذه أصل من أصول المذهب المالكي تأتي بعد المصادر الأصلية للتشريع من كتاب وسنة وإجماع وقياس، فلا يقع اعتمادها في استنباط الأحكام إلا بعد استفراغ الجهد في استنباطها من المصادر المذكورة. أما ما عند الطوفي من مصالح مرسلة فإنه الأصل الأول الذي ينبغي تقديمه على جميع المصادر بما في ذلك نصوص الكتاب والسنة كما قدمنا[25].

وقسم الطوفي رسالته بين العبادات والمعاملات، فأوجب في العبادات الوقوف بها عند النص أو الإجماع أما المعاملات فإنها هي التي كانت هدفه في النظر المصلحي الذي ظهر به، لأنه كان يرى أنها مبنية على مصالح

---

(23) انظر قواعد الأحكام، ج 2، ص 73.

(*) ينفرد الظاهرية بالقول بأنّ الشريعة كلها تعبدية: العبادات والمعاملات.

(**) انظر ما سبق، الهامش 38، ص 125.

(24) جميل الشطي: مختصر طبقات الحنابلة، ص 52.

(25) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص 87.

العباد، وهم يدركون تلك المصالح بحكم العادة أو العقل[26].

ويـذكر الـطوفي أن مَبْنَىْ نظره في هـذه المسائـل الراجعـة إلى مصالـح الخلق إنما هو قوله ﷺ: «لا ضرر، ولا ضرار»[27].

فـإنَّ هذا الحـديث عنده وارد بـاستبعاد الضـرر مـطلقـاً، ويقـابله جلب المصلحة مطلقاً، فالغاية إذنْ هي جلب المصلحة ودفع المضرة، وما دام الأمر كـذلك فـإن ما يحققـه يقع اعتبـاره، ولو بـالنظر الـذي يظهـر مخالفـاً لنص أو إجمـاع، ولا يُعَدُّ ذلـك النظر المصلحي نـاسخاً لمقتضى النص أو الإجمـاع، وإنما يُعَدُّ من باب التخصيص له أو البيان[28].

بعد هؤلاء جميعاً ظهـر أبو إسحـاق الشاطبي فخصص الجـزء الثاني من كتاب الموافقات لعلوم المقاصد كما قدّمنا، وقد تَبَيَّنَ من استعراض نشـأة علم المقاصد، وتطوره أن هذا العلم لم يكن من ابتكار الشاطبي، كمـا تبين أنه لم يكن أول من ألف فيه، وإنما سبقه إلى ذلك عز الدين بن عبـد السلام بكتـاب القـواعد، والـطوفي برسـالته في المصـالح المـرسلة التي حصر فيهـا مقاصـد الشـارع، ولكن فضل الشـاطبي يعود إلى أنـه قفز بهـذا العلم فوسّـع مجالـه، وعمّق مبـاحثه، وقـد تتبعتُ عمله في المقاصـد من خـلال كتـاب المـوافقـات بأجزائه الأربعة فتبيّنتْ لي في هذا العمل ناحيتان: أولاهما استقراء مسائِله من القرآن، فقد كان القرآن الكـريم أول مصادره إطـلاقاً، وثـانيتهما تـوسيع هـذا العلم بمبـاحث جـديـدة لم يتعـرض إليهـا مَنْ سبقـه من الـذين آستعـرضنـا مصنفاتهم في هذا الفصـل، ويبدو أنـه لاقى بعض العناء في حصـر المسائـل وتصنيفها وتقديمها في عملٍ مستقلٍ عن قواعد أصول الفقه، ويذكر هو نفسـه هذا العناء فيقول:

---

(26) المرجع السابق، نفس المكان، وأول من قام بنشر رسالة الطوفي هو الشيـخ محمد رشيـد رضا بتحقيق الشيخ جمال الدين القاسمي ثم نشرت ثانية بتحقيق مصطفى زيد، معتمداً مخطوطتين لها بدار الكتب المصرية.

(27) أخرجه مالك في الموطأ.

(28) فلسفة التشريع في الإسلام للمحمصاني، ص 237.

«فلقد قَطَعَ[29] في طلب هذا المقصود[30] مَهَامِهَ فِيحاً. وكابد من طوارق طريقه حسناً وقبيحاً. ولاقى من وجوهه المعترضة جهماً وصبيحاً. وعانى من راكبته المختلفة مانعاً ومبيحاً. فإن شئتَ ألفيته لتعب السير طليحاً[31]. أو لما حالف من العناء طريحاً. أو لمحاربة العوارض الصادة جريحاً... إلى أنْ مَنَّ الرب الكريم. البَرُّ الرحيم. الهادي من يشاء إلى صراط مستقيم. فبُعِثَتْ له أرواحُ تلك الجسوم. وبدت مسمَّيَاتُ تلك الرسوم. فلاح في أكنافها الحق واستبان. وتجلّى من تحت سحابها شمس الفرقان وبان»[32].

أما المباحث الجديدة التي أضافها لعلم المقاصد فقد تتبَّعتُها وحصرتها في الأبواب التالية:

1 ـ المصلحة وضوابطها.
2 ـ نظرية القصد في الأفعال، وسوء آستعمال الحق.
3 ـ النوايا بين الأحكام والمقاصد.
4 ـ المقاصد والعقل.
5 ـ المقاصد والاجتهاد.
6 ـ الغايات العامة للمقاصد.

وسنتتبع هذه المباحث على الترتيب الذي ذكرناه فنرى صنيعه فيها، بادئين بالمصلحة وضوابطها إن شاء الله.

(29) يتحدث عن نفسه كما دل على ذلك السياق قبل هذا النص.
(30) يعني بذلك علم المقاصد.
(31) يقال: طَلَحَ طَلْحاً وَطَلاَحاً: تعب من السيَر ونحوه، انظر المعجم الوسيط، ج 2، ص 561.
(32) الموافقات، ج 1، ص 22.

الفصل الثالث

المصلحة وضوابطها عند الشاطبي

يتعرض الشاطبي لثبوت المصلحة(*) في الشريعة الإسلامية، فيقرر أن طريق ثبوتها هو الاستقراء دون غيره[1].

ثم يحدد طبيعة هذا الاستقراء، فيذكر أنه يكون بتتبع النصوص التي تضمنت الأحكام الشرعية، وسينتهي الباحث من تتبع تلك النصوص إلى أن الشريعة هادفة إلى مصالح العباد في الدارين[2].

ولعل صاحبنا يريد أن يوحي إلينا بهذا الطرح المنهجي إلى أنه قد اعتمد هذا المنهج فيما توصل إليه من تحديد للمصالح الشرعية وأنواعها.

والواقع أن سلوك منهج الاستقراء في الدراسات الفقهية لم ينفرد به الشاطبي، بل إننا نجد ابن القيم، وكان معاصراً له تقريباً، (ت 751 هـ) يتوخى هذا المنهج في استنباط كثير من قواعد الشريعة التي لها صلة بالمقاصد، وذلك في مواضع كثيرة من كتابه «أعلام الموقعين»[3].

(*) المصلحة: جلب الصلاح أو المنفعة دون شائبة من مضرة أو مفسدة (انظر القاموس الفقهي لسعد أبو حبيب، ص 215).

(1) الموافقات، ج 2، ص 3.

(2) المصدر السابق، نفس المكان.

(3) محمد أحمد خلف الله: الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة، ص 176.

وينتهي الشـاطبي من المسلَّمة السـابقة التي أعلنهـا، وهي أن المصلحة ثابتة باستقراء النصوص، إلى التصريح بامتناع إثباتهـا بالعقل وحده، وإلا وقعنا في التحسين والتقبيـح العقليين [4] ، وهذا غيـر جائـز، لأن «كـون المصلحـة مصلحة تُقْصَدُ بـالحكم، والمفسدة مفسـدة كذلـك، مما يختص بـالشارع، لا مجال للعقل فيه بناء على قاعدة نفي التحسين والتقبيح. فإذا كـان الشارع قـد شرع الحكم لمصلحة ما، فهو الواضع لها مصلحة»[5].

وقد افترض الشاطبي اعتراضاً على هذا الأصل الذي قرره، مؤداه:

ما العمل فيما يراه العقل مصلحة، ولمن ينصَّ الشارع عليها؟

الحل عند الشاطبي هو أنه يجب عرض تلك المصلحة التي اهتدى إليها العقل على أصول الشرع ومقاصده فإنْ وافقتهـا آعْتُبِرَتْ مصـالحَ شـرعيةً، وإن لم توافقها وجب إلغـاؤها. لأن المصـالح لم تكن في الأصـل مصالـح إلا لأن الشارع وضعها كذلك[6].

إن هذا التحديد للمصلحة عند الشاطبي أفضى بـه إلى اعتبارهـا قاعـدة مـطردة لا تتبدل بتبـدل الأحوال وتغيّـر المعاييـر[7]، وهـذا في الـواقـع مـا مَيَّـزَ المصلحة في الشريعة عن المصلحة في غيرها من الشرائع الـوضعية فـالغالب على هذا النوع من المصالح أنها متغيرة بتغير الأهواء، وأنها من باب التحسين والتقبيح بالعقل دون الشرع[8].

وعلى ضوء خصائص المصلحة وضوابطها في الشريعة الإسـلامية ـ كمـا حـددها الشـاطبي ـ فسأبـرز هذه الخصـائص من خـلال مقـارنتهـا بخصـائص المصلحة في القانون الوضعي، وذلك في حدود المجالات التالية:

---

(4) انظر الموافقات، ج 2، ص 315.
(5) المصدر السابق، نفس المكان.
(6) راجع المصدر السابق، ج 1، ص 41.
(7) زكرياء البري: أصول الفقه الإسلامي، ص 306.
(8) انظر في هذا النوع من المصالح كتاب «فلسفة اللذة والألم» لإسماعيل مظهر، ص 39.

1 ـ المجال الزمني:

إن المجال الزمني بالنسبة للمصلحة الشرعية يتعدى هذا الوجود إلى الوجود الآخر، وتبعاً لذلك فإن المصلحة الشرعية ليست مصلحة دنيوية فقط، وإنما هي مصلحة أخروية أيضاً، فهي مصلحة مطلقة تتجاوز حدود الزمان والمكان.

يعلل الشاطبي هذه الخاصية من خواص الشريعة فيقول: «إن التكاليف مشروعة لمصالح العباد، ومصالح العباد إما دنيوية، وإما أخروية. أما الأخروية فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم. وأما الدنيوية فإن الأعمال ـ إذا تأملتها ـ مقدمات لنتائج المصالح. فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع»[9].

فإذا قارنا هذا بالمجال الزمني للشرائع الوضعية وجدنا أن مقاصد الوضعيين في تشريعاتهم لا تتجاوز نطاق المصالح الدنيوية، ولذلك كانت المعايير المعتمدة فيها نسبية، ومتقلبة بتقلب أهواء الواضعين للشرائع والقوانين الزمنية[10].

2 ـ المجال الموضوعي:

إن المجال الموضوعي للمصلحة في الشريعة الإسلامية إنما هو الانتفاع بما أباحه الشرع على وجه الفعل، والانتفاع بما منعه على وجه الترك[11] والمباح لا يقدح في دنيا ولا دين[12]، ولكن الإباحة غير الإباحية، وتتأتى الإباحية من الإسراف في المباح والتهالك على الأهواء، مما يُخْرِجُ الإباحة

(9) الموافقات، ج 4، ص 195.

(10) البوطي: ضوابط المصلحة، ص 13، و ص 34.

(11) انظر الموافقات، ج 3، ص 217.

(12) المصدر السابق، نفس المكان.

عن القصد الشرعي فتنقلب المصالح مفاسد[13] ويفسد الطبع ويُفضي الأمرُ إلى الانصراف عن العفّة، واستثقال التوبة لِمَا تُصَابُ به النفوس من غلظة، والعقول من غفلة[14].

هكذا يصور الشاطبي المجال الموضوعي للمصلحة الشرعية، فإذا قارناه بالمجال الموضوعي للمصلحة في الشرائع الوضعية وجدناه يقاس بمعايير الإباحة غير المنضبطة «فأرباب نظريات الأخلاق، وأرباب القوانين الوضعية تعود موازينُ الخير والشر عندهم إلى القيمة المادية المحسوسة، التي بها وحدها تقوم الدنيا كلها في نظرهم»[15].

ولعل هذه النظرة قد أفضت بالحياة المعاصرة إلى ما يسمى بمجتمع الاستهلاك، الذي تُصْطَنَعُ فيه كل يوم حاجيات جديدة اصطناعاً بتأثير الإعلام التجاري الذي أصبح له نفوذ رهيب على الأفراد والمجتمعات[16].

وقد أدى إدراك الشاطبي للمجال الموضوعي على النحو الذي وقع بيانه، إلى حقيقة أخرى متصلة به هي:

«منع التخير من المذاهب، فإن السماح بذلك يؤدي في نظر الشاطبي إلى التهافت على كل مباح، والفرار من التكليف الذي ما شُرع إلا لضبط النفس، وعدم الاستسلام للهوى»[17].

ويؤدي التخير من المذاهب إلى التلاعب بالشريعة، فيجنح أكثر الناس إلى البحث عن الرخص، والتفريط في العزائم(*) مما يتناقض أصلاً مع مقصد

(13) الموافقات.
(14) المصدر السابق، ص 218.
(15) البوطي: ضوابط المصلحة، ص 36.
(16) عبد السلام رضوان: المتلاعبون بالعقول، ص 103.
(17) الموافقات، ج 4، ص 131.
(*) الرخصة: اسم لما شُرع متعلقاً بالعوارض، أي بما أبيح بعذر مع قيام الدليل المانع، والعزيمة =

الشريعة «فلا يصح القول بالتخيُّر على حال»[18].

ومقصد الشريعة الذي يشير إليه هو «أن يكون المكلف داخلاً تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع تصرفاته اعتقاداً، وقولاً، وعملاً، فلا يكون متبعاً لهواه كالبهيمة المسيبة، حتى يرتاض بلجام الشرع»[19].

وظاهرٌ من هذا أنّ البحث عن السهولة، واليسر بالتخير من المذاهب، إنما هو تحلل من الشرع، واتباع للهوى. ومقاصدُ الشريعة إنما هي في التكليف، أي في العزائم لا في الرخص.

3 ـ المبدأ العام في اعتبار المصلحة:

الضابط الثالث من ضوابط المصلحة هو أنَّ اعتبارها إنما يعود للدين وحده. ومعنى ذلك أن المصلحة الدينية يجب أن تكون أساساً لما عداها من المصالح الأخرى. ويعلل الشاطبي هذا الأصل بأن الشارع إذا شرع حكماً لمصلحة ما «فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فكان يمكن عقلاً أن لا تكون كذلك»[20].

من هذا المنطلق يجب إلغاء كل ما يتعارض مع المصلحة التي أسسها الدين، فإنه القاضي بمشروعيتها، أو عدم مشروعيتها، وهو الضابط لحدودها، وليست المصالح الدنيوية إلا متفرعة عن مقاصده، آتيةً من ورائه، لاحقة بآثاره[21].

= اسم لما هو أصل المشروعات، غير متعلق بالعوارض (التعريفات للجرجاني، ص 64، 86، دار الشؤون الثقافية، بغداد 1406 هـ).

(18) المصدر السابق، نفس المكان.

(19) الموافقات، ج 4، ص 131.

(20) المصدر السابق، ج 2، ص 315.

(21) البوطي: ضوابط المصلحة، ص 58، 61.

أما المبدأ العام للمصلحة في النظم الوضعية فهو ما يراه الفرد محققاً لمصلحته الخاصة، وما يراه المجتمع محققاً للمصلحة العامة. فالنظر المصلحي بالمقياس الوضعي راجع إلى مبدأ اللذة، أو المنفعة، والنظر المصلحي الديني في هذا الاعتبار يعد ثانوياً، أو منعدماً، بحيث يجب إخضاع الدين ومبادئه في المصالح والمفاسد إلى المعايير الوضعية التي يستمدونها فيما يزعمون من النظر العقلي المجرد[22]، ولذلك يقول بنتام(*):

«يجب أن يكون سير الديانة موافقاً لمقتضى المنفعة»[23].

ونتيجة لهذه النظرة بات من غير الضروري أن يكون الدين في نفسه حقاً أو باطلاً، بل المهم أن يكون في الاتجاه الذي يرسمه له المذهب الوضعي، وما يراه هذا المذهب من معايير في ضبط المصلحة أو المفسدة[24].

والواقع أن النظر الشرعي لا يبطل النظر العقلي في اعتبار المصالح والمفاسد، وإنما يضبطه بمقياس الشرع، بصورة يكون العقل معها تابعاً، والشرع متبوعاً لا العكس. وإذا كان الشرع مسايراً للفطرة فإن العقول السليمة النابعة من الفطرة التي فطر الله الناس عليها لا تتجه إلَّا صَوْبَ المصالح الموافقة للشرع[25].

ويعلن الشاطبي بهذا الصدد أنّ البحث عن المصلحة فطرة في الناس،

---

(22) البوطي: المرجع السابق، ص 40.

(*) أرميا بنتام (1748 م ـ 1832 م) فيلسوف إنكليزي، اعتنق المذهب النفعي، وأقام عليه فلسفته الأخلاقية والقانونية، وكوّن حزباً يدعو إلى الإصلاح الدستوري على أساس مذهبه، فكان لدعوته أثر كبير في بلاده، وتم الإصلاح المنشود سنة وفاته (تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم، ص 314، طبع دار المعارف بمصر 1949 م)

(23) بنتام: أصول الشرائع، ص 307.

(24) البوطي: المرجع السابق.

(25) انظر الموافقات، ج 2، ص 307.

والدليل على ذلك أنَّ العرب قد اهتدوا بالفطرة إلى سُنَنٍ حسنة أقرَّها الإسلام كالدية، والقسامة، والاجتماع يوم الجمعة للوعظ، والتذكير، والقراض، وغيرها، لأنها تحقق مصالح دنيوية لهم[26]، وهذا مبدأ عام يجعلنا ندرك الأسباب التي جعلت الشريعة تُقِرُّ العرف، ويُعْتَبَرُ فيها أصلاً مُحَكَّماً إذا كان يُحقق مصلحةً لا تتعارض مع أحكامها. فكشفُ الرأس مثلاً إذا كان مُسْتَقْبَحاً في بلدٍ مَا، فإنه يُعَدُّ قدحاً في الشهادة شرْعاً، بين أهل ذلك البلد. وإذا كانت العادة أن يدفع الزوج المهر قبل الدخول، ثم وقع الادّعاء عليه بعدم الدفع، فإن القول قوله بيمينه[27] «لأن أصل التشريع سببُ المصالح، والتشريعُ دائمٌ كما تقدم، فالمصالح كذلك، وهو معنى اعتباره للعادات في التشريع»[28].

4 ـ المصالح علل للأحكام:

من الضوابط الأساسية للمصلحة أنها تكون علةً للحكم بحيث يدور الحكم، وجوداً وعدماً بوجود المصلحة وعدمها، «فإنَّا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد، والأحكامُ العادية تدور معها حيثما دارت، فترى الشيءَ الواحد يُمْنَعُ في حالٍ لا تكون فيه مصلحة فإذا كانت فيه مصلحة جاز»[29].

والغريب أن الشاطبي يُعمّم هذه القاعدة على الشريعة كلها: عبادات ومعاملات، مع أن المعهود عند علماء الأصول أن العبادات لا يُلْتَفَتُ فيها إلى العلل والغايات، لكن الشاطبي يفهم أن عدم الالتفات إلى العلل والغايات في العبادة ليس معناه أنه لا مصلحة من ورائها، ولو كانت كذلك لكانتْ عَبَثاً، وأحكام الشارع منزهة عن العبث، وإنما معنى ذلك أنه ينبغي أخذ كيفيتها، وشروطها وأسبابها على النحو الذي حدّده الشارع، والتوجُّهُ بها إلى الطاعة

---

(26) الموافقات، نفس المكان.
(27) المصدر السابق، ص 288.
(28) المصدر السابق، نفس المكان.
(29) المصدر السابق، ج 2، ص 305.

والتسليم لله[30]، أما من حيث المصلحة فإن للعبادات مصالح عظيمة أهمها الفوز برضوان الله تعالى ونعيمه في الآخرة، وبذلك تندرج العبادات في الأصل العام لمقاصد الشريعة من جلب المصالح ودفع المفاسد[31]. ويستدل الشاطبي على ما يذهب إليه من وجود المصلحة في العبادة بقوله ﷺ: «حق العباد على الله، إذا عبدوه ولم يشركوا به شيئاً، ألَّا يعذّبهم»[32].

وإذن فالمبدأ العام هو «أن كل حكم شرعي فيه حق للعباد، إما عاجلاً وإما آجلاً، بناءً على أن الشريعة إنما وُضعت لمصالح العباد»[33].

وهو يعني بهذه المصالح، المصالح الضرورية التي ما شُرعت الأحكام المتعلقة بالحدود والزواجر إلا للمحافظة عليها، ولإبطال المفاسد التي تنالها بالهدم[34].

أما المصالح الحاجية والتحسينية فلم ترد الزواجر من أجلها هي في نفسها، وإنما بسبب أنَّ الإخلال بها يُفضي إلى الإخلال بالمصالح الضرورية الي تُعَدُّ قطبَ الشريعة وجوهرَها كما دلّ على ذلك الاستقراء[35].

5 ـ تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة:

يَعُدّ الشاطبي هذا الأصل من ضوابط المصلحة الشرعية فيقرر أن المصالح العامة تُقَدّمُ على المصالح الخاصة كلّما كان هناك تعارض بينهما، مستدلاً على ذلك بمسائل من الفروع منها تضمينُ الصناع مع أنَّ الأصل فيهم الأمانة[36]، ومنها توسيع مسجد رسول الله ﷺ على عهد عمر مع اعتراض

(30) الموافقات، ص 300.
(31) المصدر السابق، نفس المكان.
(32) أخرجه مسلم.
(33) الموافقات، ج 2، ص 318.
(34) المصدر نفسه، ص 299.
(35) نفس المكان.
(36) لو لم يقع تضمينهم لادَّعَى بعضهم التلف فضاعت حقوق الناس.

بعض الناس على ذلك لما لحقه من ضرر بهدم بيته[37].

ويُدرج الشاطبي هذا الأصل في قانون شامل فيقول: «والقاعدة المقررة في موضعها أنه إذا تعارض أمر كلي وأمر جزئي، فالكلي مقدم»[38].

لماذا؟

«لأن الجزئي يقتضي مصلحة جزئية، والكلي يقتضي مصلحة كلية، ولا ينخرم نظام في العالم بانخرام المصلحة الجزئية، بخلاف ما إذا قُدِّمَ اعتبار المصلحة الجزئية، فإن المصلحة الكلية ينخرم نظام كليتها»[39].

والآن بعد أن أحطنا بتصوره للمصلحة الشرعية، وحدودها، وضوابطها، ننتقل إلى الفصل الموالي لنتبين استنباطه لما يسمى اليوم «نظرية القصد في الأفعال».

---

(37) الموافقات، ص 350.
(38) المصدر السابق، ج 1، ص 324.
(39) نفس المكان.

الفصل الرابع

نظرية القصد في الأفعال وسوء استعمال الحق

ينبغي في درس القضايا المتعلقة بالفقه وأصوله التمييز بين أمور ثلاثة، هي: الواقع، وأحكام الشرع، والمثل العليا[1].

فالواقع هو ما يكون عليه الناس، وقد يكون موافقاً للشرع، أو مخالفاً، أو مزيجاً من الموافقة والمخالفة. وأحكام الشرع هي التي ينبغي أن تُبيّن وتحدّد ما يجب أن يكون عليه واقع الناس[2].

وأما المُثُل العليا فإنّها المقاصد الشرعية التي تُوجّه المجتهدين ومَنْ بأيديهم مقاليد الأمور إلى استنباط الأحكام الشرعية، وضبط النظم التي تُحقق للناس مصالحهم، وتدفع عنهم الشرور وما ينجرّ عنها من فساد[3]. وفي هذا الإطار العام يُصبح العمل بالشريعة متوجِّهاً إلى إزالة الشرور وأسبابها، بحيث لا يكون تحقيق المصالح بجلبها فحسب بل بإهدار المفاسد أيضاً، لأن الشريعة في الواقع «مبنية على الاحتياط، والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة»[4].

---

(1) المحمصاني: مقدمة في إحياء علوم الشريعة، ص 165.

(2) المرجع السابق، نفس المكان.

(3) المرجع السابق.

(4) الموافقات، ج 2، ص 364.

واعتماداً على هذا المبدأ يقرر الشاطبي أنَّ الأحكام الشرعية يجب أن تُنَفَّذَ وِفْقاً للمقاصد التي وُضعت لها، قائلاً:

«كلُّ مَن ابتغى في تكاليف الشريعة غيرَ ما شُرعت له، فقد ناقض الشريعة، وكلُّ من ناقضها فَعَمَلُهُ في المناقضة باطل»[5].

ويرى الشاطبي أنَّ الإخلال بهذا المبدأ هو الذي يسبب الضرر العام والخاص. مع أنَّ دفع الضرر بأنواعه مقصدٌ من مقاصد الشارع، الأصلُ فيه قوله ﷺ: «لا ضرَرَ ولا ضِرَارَ»[6]، كما أنَّ منع الضرر مبثوثٌ في الشريعة كلها من خلال أحكامها العامة ووقائعها الجزئية[7]، ونصّتْ آيات كثيرة على منعه منها قولُه تعالى:

﴿ولا تُمسكوهنَّ ضِراراً لتعتدوا﴾[8] وقولُه: **﴿ولا تُضَارُّوهنَّ لتُضِيّقوا عليهن﴾**[9] وقوله: **﴿لا تُضَارَّ والدةٌ بولدها، ولا مولود له بولده﴾**[10].

لقد انفرد الشاطبي بتقرير هذه القاعدة من بين جميع الفقهاء المسلمين، والتي أصبحت اليوم مبدأً من مبادىء القانون الوضعي، وهو ما يُعْرَفُ عند فقهاء ذلك القانون بتجاوز السلطة، أو التعسّف في استعمال الحق[11]. ثم يسوق ذلك المبدأ في كليةٍ عامة يُحصي فيها أنواع الضرر وهي: «النَّهي عن التعدّي على النفوس، والأموال والأعراض، وعن الغصب والظلم، وكل ما هو في المعنى إضْرار أو ضِرَارٌ، ويدخل تحته الجناية على النفس، أو العقل أو

---

(5) الموافقات، ج 2، ص 333.
(6) أخرجه مالك في الموطأ.
(7) انظر الموافقات، ج 3، ص 16.
(8) سورة البقرة، الآية: 231.
(9) سورة الطلاق، الآية: 6.
(10) سورة البقرة، الآية: 233.
(11) راجع النظرية العامة للموجبات والعقود، ج 1، ص 50.

النسل، أو المال، فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لا مِرَاءَ فيه ولا شك»[12].

ومن هنا فإن الأفعال لا تُعْتَبَر في نفسها، وإنما يقع النظر إليها بحسب ما تَؤُولُ إليْه، فالفعل «يُعْتَبَرُ شَرْعاً بما يكون عنه من المصالح أو المفاسد»[13].

بل إن درجة المنافع والمضار تقاس بهذا المقياس الثابت، إذْ ليست العبرة بالفعل نفسه، وإنما بالنتيجة التي يحققها، هل هي منفعة أو مضرة؟ وما هي قيمة تلك المنفعة؟ وما هي الخسارة الناتجة عن تلك المضرة؟ ومن هذا المنطق كان من المصالح الناتجة عن الأفعال ما سماه الشرع رُكناً، وكان منها ما سماه مندوباً إليه، بحسب درجة تلك المصالح في الأهمية. وكان من المفاسد ما سمّاه كبائر، ومنها ما سماه صغائر بحسب درجة الضرر، أو الفساد الناتج عن الفعل[14].

بهذا المقياس الشرعي الذي يذكر الشاطبي أنَّهُ يستنبطه من النظر في الأفعال وأحكامها يستطيع الفقيه المجتهد أن يُميِّزَ «بين ما هو من أركان الدين وأصوله، وما هو من فروعه وفصوله»[15].

وهذا المقياس من قواعد الاجتهاد يتمكّن به المجتهد أيضاً من أين يُميّز درجة الأفعال في نفسها، وأحكام الشارع المتعلقة بها على وجه الأمر أو النهي بحيث «يُعْرَفُ ما هو من الذنوب كبائِر، وما هو منها صغائر. فما عظّمه الشرع في المأمورات فهو من أصول الدين، وما جعله دون ذلك فهو من فروعه وتكميلاته. وما عَظَّمَ أمره في المنهيات فهو من الكبائر، وما كان دون ذلك فهو من الصغائر، وذلك على مقدار المصلحة والمفسدة»[16].

(12) الموافقات، ج 3، ص 17.
(13) الموافقات، ج 1، ص 213.
(14) المصدر السابق، ج 1، ص 213.
(15) المصدر السابق، نفس المكان.
(16) نفس المكان.

وبناءً على هذه القاعدة القائمة على النظر في مقاصد الشريعة يُؤسس الشاطبي نظريته في الإذن الشرعي، المسمّاة اليوم بنظرية «استعمال الحق» وما يتصل بها من قضية تجاوز الإذن الشرعي المسماة بالتعسف في استعمال الحق.

وقد بحثها الشاطبي بكيفية رآها بعض الدارسين المعاصرين، للشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية بأسلوب الفقه المقارن، أنَّه فاق فيها جميع الذين تناولوها من علماء القانون الغربيين[17].

وحاصل هذه النظرية أنَّ الفعل إذا كان جائزاً شرعاً فإنه لا يلزم من جوازه أن يكتسب صاحبُه الحقَّ في تنفيذه، بل لا بدَّ من النظر إلى نتائجه، فإنْ كان لا يَنْتُجُ عنه إضرار بالغير، بقي جائزاً على أصله من الإذن الشرعي، «ولا حاجة إلى الاستدلال عليه، لثبوت الدليل على الإذن ابتداءً»[18].

فإنّ كان ينتج عن الفعل المأذون فيه ضرر، فإنه يقع النظر هنا إلى قصد الفاعل. فإنْ كان قَصْدُهُ من استعمال الحق المأذون له فيه شرعاً، الإضرارَ، فلا إذن، ويصبح الفعل محظوراً، تبعاً لقاعدة منع الضرر، الواردة بقوله ﷺ: «لا ضررَ ولا ضِرَار»[19]، وتبعاً أيضاً لقاعدة «مراعاة القصد في الأفعال» الوارد بها قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات... الحديث»[20]. وإن لم يكن قصده الإضرار، لا بنفسه، ولا بالغير وإنما قصده جلب مصلحة لنفسه، أُذِنَ له إذا كانت تلك المصلحة خاليةً من المفسدة، ومن الضرر العام والخاص، لأن الشارع لا يأْذن في ضرر أو فساد[21].

---

(17) المحمصاني: فلسفة التشريع في الإسلام، ص 293.
(18) الموافقات، ج 2، ص 349.
(19) تقدم تخريجه، انظر صفحة 163.
(20) أخرجه البخاري ومسلم.
(21) انظر الموافقات، ج 2، ص 349.

إن المتأمّل يرى أن هذه النظرية هي المعبّرة بحقٍّ عن روح الشريعة الإسلامية التي تتوخّى دائماً الرفقَ، والإنصاف، وتحريمَ الضرر، وتطهير النوايا والأعمال من المفاسد، كما «أنّها هي بعينها النظرية الحديثة لسوءِ استعمال الحق ـ إنْ لم تكن أرقى منها من حيث دِقّة التفصيل والتعليل ـ ولا سيما إذا نُظِرَ إليها بالقياس إلى العصر الذي كُتبتْ فيه»[22].

ويُنبِّهُ صاحبها نفسُهُ على أنه أقَامها على المقصد الكلي للشريعة الذي ينحصر في تحقُّق المصالح، وإبطال المفاسد والأضرار «فالتّكليف كله إما لدرء مفسدة، وإما لجلب مصلحة، أو لهما معاً»[23].

وتبعاً لهذا الأصل العام فإن الأسباب وُضعت «لتحصيل مسبَّباتها، وهي المصالح المجتلَبة، أو المفاسد المستدفَعة»[24]، وترتيباً على هذا المعنى فإن الأسباب المشروعة لا تكون أسباباً للمفاسد مطلقاً، وإن الأسباب المحظورة لا تكون أسباباً للمصالح بإطلاق أيضاً[25].

ويتوقّع الشاطبي اعتراضاً على هذا الأصل الذي يؤسسه، حاصلُه أنه قد تَحْدُثُ عن الأسباب المشروعة مفاسد، مثل الجهاد الذي ينتج عنه سفك الدماء، وأضرار أخرى كثيرة. وعكس ذلك أنه قد تنتج عن الأسباب الممنوعة مصالح ومنافع، كالأرض المغصوبة التي يستثمرها الغاصب ويُصلحها فيكون نفعها أكثر مما كانت عليه بيد مالكها الشرعي[26].

يرد الشاطبي على هذا الاعتراض بأنه موهوم، وأن الأصل الذي قرره باقٍ على صحته، فالجهاد شُرِعَ لمصالح عظيمة هي إعلاء كلمة الله، وما

(22) المحمصاني: النظرية العامة للموجبات والعقود، ج 1، ص 53.
(23) الموافقات، ج 1، ص 199.
(24) المصدر السابق، ص 243.
(25) المصدر السابق، ص 237، وراجع أيضاً، ص 241.
(26) المصدر السابق، ص 239.

يترتب عن إعلائها من زوال كلمة الكفر، والطغيان والفساد. وأما المفاسد التي تصحبه فليست ناتجة عنه، وإنما هي ناتجة عن أسباب أخرى كعِناد الكفار، وإصرارهم على الشرك، والظلم والفساد، والذّود عنها بالسيوف[27].

وكذلك الشأن في الأرض المغصوبة، فإن صلاحها ونفعها لا يعودان إلى الغصب الممنوع، وإنما يعودان إلى الجهد الذي بذله الغاصب في خدمتها، وذلك الجهد لا يبرر الغصب، ولا يجعله مشروعاً[28] ومن ثمة فإن المصلحة دائماً مصلحة، والمفسدة دائماً مفسدة. فمقاصد الشريعة في المصالح والمفاسد تتصف بالثبات. وثباتُها هذا يأتي من أنها تهدف إلى حفظ نظام العالم وبقائه ببقاء الوجود الإنساني في حالة انتظام وصلاح دائميْن[29]، ولا يمكن أن يتحقَّق ذلك لو كانت الشريعة مبنية على قواعد واهية، أو غير مستقرة[30].

نعم، قد تحدث على صعيد الواقع الفعلي مصالح تشوبها مكدِّرات، يراها بعض الناس مضارّ أو مفاسد، مثل الإيمان الذي هو أعلى المصالح في الدين، فإنه يخالطه قهر النفس وحرمانها من لذاتها[31] وقد تحدث مفاسد تخالطها لذات ومنافع مثل الكفر الذي هو أعلى المفاسد، فإنه تصحبه حرية النفس واستمتاعها بشهواتها[32]، غير أنه ينبغي التذكير هنا بأصل من أصول الشرع هو أنّ أوامر الشريعة تتعلّق بالمصالح الحقيقية التي في الشيء، ولا تلتفت إلى ما ينتج عن ذلك مما يلوح أنه مضرة. كما أن نواهيها تنظر إلى ما في الشيء من فساد أصلي يربو على ما فيه من مصلحة موهومة[33].

(27) انظر الموافقات، ج 1، ص 239.
(28) المصدر السابق، ج 1، ص 240، 241.
(29) المصدر السابق، ج 2، ص 37.
(30) المصدر السابق، ج 2، ص 37.
(31) المصدر السابق، ص 25.
(32) المصدر السابق، نفس المكان.
(33) المصدر السابق، نفس المكان.

وتأسيساً على هذا الأصل فإنه يجب جلب المصلحة إذا كانت عظيمة وكان ما يصحبها من ضرر قليلاً لا يظهر له اعتبار إذا ما قورن بتلك المصلحة.

وأنه يجب درء المفسدة إذا كانت أعظمَ من المصلحة أو مساويةً لها[34].

وإذن فمقياس النظر الشرعي، تحكيم الغالب منهما. ويضرب لذلك أمثلة بالشهادة، فإنه يُقْضَى بها في الدماء والأموال وغيرها، مع جواز أن يشهد الشهود زوراً، وتقع منهم غفلة، أو خطأ[35].

إنه لو وقع إحجام عن القضاء بالشهادة لهذه المفاسد والأضرار المتوقعة التي تنتج عنها أو تصحبها لضاعت مصالح الناس وحقوقهم، ولحدث من الضرر والفساد أعظم من تلك التي وقع الخوف منها[36].

غير أنه إذا كان النظر يتعلق بمصالح الآخرة، فإن المصالح الأخروية مقدمة بإطلاق على المصالح الدنيوية «إذْ لا يصح اعتبار مصلحة دنيوية تخل بمصالح الآخرة، فمعلوم أن ما يخل بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع، فكان باطلاً»[37].

وبعد أن تبينا كيف أن الشاطبي يدخل في الاعتبار قَصْدَ صاحب الحق في الاستمتاع بحقه، فإننا ننتقل معه إلى الفصل الموالي الذي خصصه لبيان النوايا، وصلتها بالمقاصد الشرعية من جهة، وأفعال المكلفين من جهة ثانية، متتبعاً ما جاء به من جديد في هذا الصدد، متوخياً النظر في النصوص من خلال كتاب الموافقات، غير مقتصر على الجزء الذي خصصه للمقاصد.

---

(34) الموافقات، ج 1، ص 174.
(35) المصدر السابق، ج 2، ص 358.
(36) المصدر السابق، ص 359.
(37) المصدر السابق، ص 387.

الفصل الخامس

النوايا بين الأحكام والمقاصد

إن المقارنة بين عمل الشاطبي في المقاصد وعمل من سبقوه تنتهي بنا إلى أنه لم يكتف برصد المقاصد والتعرّف عليها وحصرها من خلال النصوص، ولكنه كشف عن صلتها وصلة الأحكام التي هي وسائل لتحقيقها بنوايا المكلفين، فجعل نية المكلف أهمّ من العمل الذي يقوم به. بل إن العمل الواحد قد يكون خيراً وقد يكون شراً بحسب القصد، فالقصدُ هو لُبّ الأعمال، حتى إن العمل لا يتعلق به حكم إلّا بحسب القصد الذي كان باعثاً عليه، يقول الشاطبي في هذه المعاني التي كان يبينها:

«ويكفيك منها أنّ المقاصد[1] تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة، وفي العبادات بين ما هو واجب وما هو غير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه، والمحرم، والصحيح، والفاسد، وغير ذلك من الأحكام»[2].

هذا ما يتصل بالأحكام من النوايا، وأما ما يتصل منها بالأفعال التي تتعلق بها تلك الأحكام فإنه يقول فيها:

(1) يعني بالمقاصد هنا، النوايا.

(2) الموافقات، ج 2، ص 324.

«والعمل الواحد يُقْصَدُ بـه أمر فيكـون عبادة، ويُقْصَـدُ به شيء آخـر فلا يكون كذلك. بل يقصد به شيء فيكون إيماناً، ويُقْصَدُ به شيء آخر فيكـون كفـراً كالسجـود لله أو للصنم. وأيضاً فـالعمل إذا تعلّق بـه القصد، تعلّقت بـه الأحكام التكليفية، وإذا عُرِّيَ عن القصد لم يتعلق بـه شيء منها كفعـل النائم والغافل والمجنون»[3].

إن القصد إذن هو محل التمييز بين ما هو عادة، وما هـو عبادة، ومـا هو دنيـوي وما هـو أخروي، بـل إنه هـو الذي يحـدد طبيعة الفعـل، فقـد يجعـل الأعمـال العاديـة عبادات. وبيـان ذلك أن المكلف حين يتـوجه بـأعمالـه لله، تصبح عبادات، وعندئذ تَمَّحِي الفروق بين ما هو عادة، وما هو عبادة، ويصبح الكـلُّ عبادةً وبـذلك يُهيمن الاتجـاه الروحي على العمـل الإنسـاني كله. وإذا تحول القصد إلى الدنيا، فإن العبادة نفسهـا تصبح عمـلاً آثماً، كمـا إذا قُصِدَ بها الرياء، أو الحصول على منافع دنيوية[4].

ولقـد تَنَبَّـهَ إلى هـذا المعنى من الجمـع بين الـدنيـا والآخـرة في النـظر الإسلامي أحدُ المفكـرين الغربيين فقـال: «فلكلِّ عمـلٍ يَمْنَحُ الإسـلام معناه كلَّه بعدم الفصل بين عالم دنيوي، وعالم روحي»[5].

فالعمل لا يكون صحيحاً حسب المنهج الإسلامي، كمـا يرى الشـاطبي إلا إذا وقـع التّوجُّـه به كله إلى الله سـواء كان دنيـوياً، أو أخـروياً[6]، وبـذلك تمتزج الغايات، وتتم الوحدة بين الأفعال والمقاصد[7].

ثم يمضي الشـاطبي في تعمُّق الصلة بين النوايـا والمقاصـد الشـرعيـة،

(3) الموافقات، ج 2، ص 324.

(4) انظر المصدر السابق، ص 398.

(5) روجي قارودي: نداء إلى الأحياء، ص 215.

(6) انظر الموافقات، ج 2، ص 317.

(7) قارن هذا بما جاء في «قواعد الأحكام» لعز الدين بن عبد السلام، ج 2، ص 69.

فيذكر أن كلاً من العبادات والعادات لها مقاصد أصلية ومقاصد تابعة[8].

فالمقاصد الأصلية للصلاة مثلاً إنما هي التوجّه إلى الله تعالى بالشكر، ونيل رضاه وثوابه في الآخرة، والمقاصد التابعة كحفظ المال والدم، ونيل احترام الناس، والاستراحة إليها[9].

ولكن الذي يميز بين العبادات والمعاملات هو أنه إذا اتجه المكلف في العبادات إلى المقاصد التابعة بطلت عبادته، وكان ذلك منه رياءً، وصنيعَ أهلِ الزندقة والنفاق، ذلك أن المقاصد التابعة في العبادات ينبغي أن تحصل عرضاً، ولا يجوز أن يتوجه إليها المكلف بالقصد[10].

أما في المعاملات فإنه يجوز للمكلف أنْ يتّجه بالقصد، لكن يجب أن يكون قصده موافقاً لقصد الشارع فيجوز للناكح مثلاً أن يقصد الاستمتاع بالزوجة، لكن لا يجوز له أن يقرن هذا القصد بقصد يخالف قصد الشارع فيعمد إلى نكاح المتعة، وإنما ينبغي أن يكون نكاحه على سبيل المواصلة والمساكنة وذلك هو قصد الشارع حتى يفضي النكاح إلى ثمرته وهي تعمير الكون[11].

وفي هذا المجال يحاول الشاطبي أن يمدنا بمقياس لمعرفة ما يجوز القصد إليه من المقاصد التابعة فيذكر أن ما كان من التوابع غيرَ قادح في الإخلاص وغيرَ مُفسد للعمل بتوجيهه الوجهةَ التي لا تصح شرعاً، «فهو المقصود التبعي السائغ، وما لا، فلا»[12].

غير أن الأعمال كلها سواء كانت عادات أو عبادات لا يكون لها اعتبار

(8) انظر الموافقات، ج 2، ص 398.
(9) المصدر السابق.
(10) المصدر السابق.
(11) المصدر السابق، ج 2، ص 398.
(12) المصدر السابق، ص 407.

شـرعي، ولا توصف بـالأوصاف الحُكمية كـالـوجـوب والنـدب، والإبـاحـة، وغيرها، إلا متى صدرت عن وعي وتمييز، وصحبتها حريـة الاختيار، ويستنـد الشاطبي في تقرير هذا الأصل إلى حديثين هما قوله ﷺ:

«رُفِعَ عن أمتي الخطأ والنسيان، وما آستكرهوا عليه»[13].

وقوله:

«رُفِـع القلم عن ثـلاثــة: عن النـائم حتى يستيقظ، وعن المُبْتَلَى حتى يبرأ، وعن الصبي حتى يكبر»[14].

فإذا انعدم القصد لانعدام سببيْه وهما العقل والاختيار فإن الفعل يصبـح كالمعدوم، لا يتعلق به الحكم[15].

وإذا كــانت أحكـام التكليف[16] هـادفـة إلى تحقيق المصــالــح ودرء المفاسـد، فإن أحكام الوضع[17] لها نفس الغايـة باعتبـارها في الجملة أسبـاباً مقصودة من الشارع في تحقيق مسبباتها[18]، ولذلك لا يجوز للمكلف أنْ يأتي بالسبب على وجهٍ يخالف مقصد الشارع، كأن يريد من البيع مجرد الربح ولـو بالغش والغرر، أو يريد بالنكاح متعة مؤقتة[19].

وكذلك الشرط. فمن اشترط شرطاً لا يتفق مع قصد الشارع كان شـرطه باطلاً، مثـل أن يشترط النـاكح ألَّا ينفق على الـزوجة، أو يشتـرط البائـع على المشتري ألا ينتفع من المبيع[20] إنه لا يكفي أن تكون أعمال المكلفين مطابقة

---

(13) أخرجه ابن ماجه من حديث ابن عباس.
(14) أخرجه النسائي وأحمد عن عائشة رضي الله عنها.
(15) انظر الموافقات، ج 1، ص 149.
(16) أحكام التكليف خمسة هي: الوجوب، والندب، والتحريم، والكراهة، والإباحة.
(17) أحكام الوضع خمسة هي: السبب، والشرط، والمانع، والصحة، والبطلان.
(18) المصدر السابق، ص 248.
(19) المصدر نفسه.
(20) نفس المكان.

لأحكام الشرع من حيث الظاهر فقط، بل لا بد أن يهدفوا بها إلى المقاصد التي وضعها الشارع لها[21].

ولكن لو حدث أنْ أتى المكلف بالعمل صحيحاً من حيث الظاهر، فاسداً من حيث الباطن، بأن كان قصده مخالفاً لقصد الشارع، فما الحل؟

يذهب أكثر الفقهاء إلى أنَّ العمل باطل، والقصد باطل كذلك. ولكن الشاطبي يذهب مذهب الذين يفرقون في الأعمال بين أن تكون عبادات، وبين أن تكون معاملات.

فإذا كانت الأعمال من قبيل العبادات «كإظهار كلمة التوحيد لإحراز الدم لا لِلإقْرار للحق الواحد بالوحدانية، والصلاة لِيُنْظَرَ إليه بعين الصلاح، والذبح لغير الله...»[22] فإنّ العمل باطل والقصد باطل.

وأما إذا كان العمل من قبيل المعاملات وجاء به العبد على ظاهر الشرع فقط، فإن العمل صحيح والقصد باطل، لأن الأعمال أو العقود التي يقع إبرامها على الوجه الذي يقتضيه الشرع من توفُّر الأركان والشروط، وانتفاء الموانع، تتحقق مقاصد الشارع منها، ولا عبرة بعد ذلك بقصد المكلف أكان مخالفاً أم موافقاً لانعدام أثره في قصد الشارع[23].

فإذا كان لقصد المكلف تأثير على قصد الشارع بحيث يُحوّل العمل عما وُجه إليه من قصد شرعي، بطل ذلك العمل لفساد قصد المكلف، حتى لو كان العمل من قبيل أعمال المعاملات كالتحيل على الشرع، إذ ليس التحيل في حقيقة الأمر إلا أن يأتي المكلَّف بالعمل موافقاً للشريعة من حيث ظاهره، مخالفاً لها من حيث غايته. فهو لم يأت به ليحقق قصد الشارع، وإنما ليُحقِّقَ

(21) انظر الموافقات، ج 2، ص 331.
(22) المصدر السابق، ص 335.
(23) المصدر السابق، ج 1، ص 244، 245.

قصده المخالف لقصد الشارع كأن ينكح المرأة ليُحلها لمطلقها ثلاثاً، أو يهب ماله عند حلول الحول ليتخلص من دفع الزكاة، أو يُحدث سفراً في رمضان ليَحِلَّ له الفطر، إلى غير ذلك من الأعمال التي تعود في الأصل إلى تحريف الكلم عن مواضعه[24].

من هذا كله نتبين فكرة أساسية كان الشاطبي يُحَكِّمُها في ضبط هذه القواعد الأصولية المتعلقة بالمقاصد والأحكام وصلتها بنية المكلف، وترجع هذه القواعد إلى أصلٍ واحد هو أن المقاصد الشرعية هي التي تحدد مصير الأفعال التي يقوم بها المكلف، سواء كانت من قبيل العبادات أو المعاملات، ومعنى هذا أنَّ كل عمل أُريد به من الغايات غير ما وضعه الشارع له فهو باطل لأن «هذا العمل يُصَيِّرُ ما انعقد سبباً لحكمٍ شرعي ـ جلباً لمصلحة أو دفعاً لمفسدة ـ عبثاً لا حكمة من ورائه، ولا منفعةَ فيه، وهذا مناقض لما ثبت في قاعدة المصالح وأنها معتبرة في الأحكام»[25].

ثم إن القاعدة المتعارف عليها في أصول الفقه هي أن العادات مشمولة للمعاني، فهي معللة بالمصالح، وأنّ العبادات غير معقولة المعنى، فلا حاجة للعقل بالبحث عن غاياتها، لكن هناك جانب من العادات تُلْحَق بالعبادات، وذلك إذا توجّه المكلَّف إلى القيام بها دون البحث عن المصالح التي تحققها تلك العادات، وإنما يقوم بها لمجرد الطاعة فحسب «لأن المكلف إذا فهم مراد الشارع من قيام أحوال الدنيا، وأخذ في العمل على مقتضى ما فهم، فهو إنما يعمل من حيث طُلب منه العمل، ويترك إذا طُلب منه الترك»[26].

ومن هذا الجانب لا يبحث المكلف عن علة الحكم ولا عن حظه من المنفعة التي يحققها الفعل المشروع، وإنما يقوم به لأنه كُلِّفَ بذلك لا غير.

---

(24) الموافقات، ج 2، ص 335، 378.
(25) المصدر السابق، ج 1، ص 278.
(26) المصدر السابق، ج 2، ص 202.

فتتّحِدُ عنده الأعمال وتصبح كلها من قبيل العبادات.

يرى الشاطبي أن هذا الاتجاه هو الدين الحق، فالإيمان الصادق هو الذي تُلْغَى معه الحظوظ كلها، ويأتي المكلف بالأعمال قصد الطاعة فحسب، تاركاً حظوظه جميعها لله بحيث «يقصد مجردَ امتثال الأمر، فَهِمَ قصد المصلحة أوْ لم يفهم، فهذا أكمل وأسلم»[27].

ثم يأخذ في بيان: لماذا كان هذا الاتجاه أكمل وأسلم؟ فيقول:

«أما كونه أكمل، فلأنّه نَصَبَ نفسه عبداً مؤتَمراً، ومملوكاً مُلبّياً، إذْ لم يعتبر إلاَّ مجرد الأمر. وأيضاً فإنه لمّا امتثل الأمرَ فقد وَكَّلَ العلم بالمصلحة إلى العالم بها جملةً وتفصيلاً، ولم يكن لِيُقْصِرَ العمل على بعض المصالح دون بعض، وقد علم الله تعالى كلَّ مصلحة تنشأ عن هذا العمل، فصار مُؤْتَمراً في تلبيته التي لم يُقيّدْها ببعض المصالح دون بعض»[28].

هذه إذن ناحية الكمال في العمل الذي يقوم به المكلف على النحو الذي حدده الشاطبي، وأما ناحية السلامة فيه فإنه يصوّرها على النحو التالي:

«وأما كونه أسلم فلأنّ العامل بالامتثال، عامل بمقتضى العبودية، واقف على مركز الخدمة، فإنْ عَرَضَ له قصدُ غيرُ الله، رَدَّهُ قَصْدُ التعبد، بل لا يدخل عليه في الأكثر إذا عمل على أنه عبد مملوك، لا يملك شيئاً، ولا يقدر على شيء. بخلاف ما إذا عمل على جلب المصالح فإنه قد عَدَّ نفسه هنالك واسطة بين العباد ومصالحهم، وإن كان واسطة لنفسه أيضاً، فربما داخله شيء من اعتقاد المشاركة فتقوم لذلك نفسه. وأيضاً فإن حظه هنا مَمْحُوٌّ من جهته بمقتضى وقوفه تحت الأمر والنهي. والعملُ على الحظوظ طريق إلى دخول الدواخل، والعملُ على إسقاطها طريق إلى البراءة منها»[29].

---

(27) الموافقات، ج 2، ص 374.

(28) المصدر السابق.

(29) المصدر السابق، ج 2، ص 375.

هكذا ينتهي الشاطبي في تعمُّقه للعلاقة بين النوايا والأعمال التكليفية إلى نظرة صوفية تلغي المصلحة تماماً، تلك المصلحة التي أقام عليها صرح بحثه في المقاصد الشرعية كلها. ولسنا ندري أناقَضَ نفسه، أم كان يريد أن ينتهي إلى هذه النتيجة، أو هذه النظرة التعبدية الخالصة، متخذاً النظر المصلحي مطية للبحث؟

مهما يبدو من غموض نواياه، فإنه يلوح للمتأمل كأنه يُسوِّغُ الموقفيْن معاً في الأحوال العادية للحياة الإنسانية، ولكن هذه الشفافية الروحية تُعَدُّ غاية لا ينتهي إليها إلّا الصفوة الذين بلغوا في إخلاص الدين لله درجة رفعتهم عن كل اعتبار مصلحي يتعلق بالدنيا.

الفصل السادس

المقاصد والعقل

يطرح الشاطبي في هذا الموضوع عدة قضايا أمكن تتبعها من خلال الأجزاء الأربعة لكتاب الموافقات، وحصرها في ما يلي من المسائل:

1 ـ قضية العقل والنقل:

نحن نعلم أن هذه القضية أثارها في الإسلام المتكلمون وبعض الفلاسفة على المستوى النظري أولاً، ثم على المستوى العملي بعد ذلك، وَطُرحت هذه القضية بالصيغة التالية: أيُّهما يُقَدَّمُ عند التعارض؟ هل العقل أم النص؟

وجاء ابن رشد الحفيد فيها بمذهب التأويل الذي رآه ملاذاً للخروج بحل من هذه المشكلة. وحاصل ما جاء به أن الحكم لا يخلو حاله من أمرين، إما أن يكون مسكوتاً عنه أو مُصَرَّحاً به، فإن كان مسكوتاً عنه، فالمجال للعقل، يستنبط ذلك الحكم بما يتفق مع قصد الشارع[1] وإنْ كان مصرَّحاً به فإننا نكون أمام أمرين: إما أن يكون النص موافقاً للعقل، أو

(1) انظر فصل المقال، ص 19.

مخالفاً له. فإن كان موافقاً فلا إشكال، لأن النص والعقل أصبحا ناطقيْن بحقيقة واحدة[2].

وأما إذا خالف النص العقل، فهنا يجب عنده تقديم العقل على النص، وتأويل ذلك النص المعارض للعقل بحسب ما يقتضيه العقل، مُحْتَجًّا لِمَا يذهب إليه بأنّ أحكام العقل واضحة، لا تقبل التأويل، بينما الذي يداخله الاحتمال إنما هو النص[3].

أما الشاطبي فإنه يذهب عكس ما ذهب إليه ابن رشد فيرى وجوب تقديم النص على العقل مطلقاً، ويقول في ذلك:

«يتقدم النقل متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يُسرِّحه النقل»[4].

يعلل الشاطبي هذا الاتجاه بتعليل لا يقلّ قوةً عن دليل خصمه ابن رشد فيذكر أنه «لو جاز للعقل تَخَطِّي مأْخذ النقل، لم يكن للحد الذي حده النقلُ فائدة، لأن الغرض أنه حَدَّ له حدًّا فإذا جاز تعدّيه، صار الحدُّ غيرَ مفيدٍ، وذلك في الشريعة باطل، فما أدى إليه مثلُه»[5].

إنه ينطلق في هذا الرأي من قاعدة أساسية من قواعد علم المقاصد وهي أنّ جلب المصالح ودرء المفاسد لا يكونان بالعقل، بل بالوحي[6].

فالعقلُ يجب أن يكون تابعاً للوحي في كل ما يتصل بالدين عقيدةً وشريعةً وسلوكاً، والقولُ بجواز استقلاله في ذلك عن الوحي ابتداع وقع فيه الفلاسفة[7].

---

(2) انظر فصل المقال، ص 19.

(3) المرجع السابق.

(4) الموافقات، ج 1، ص 87.

(5) المصدر السابق، ج 1، ص 88.

(6) المصدر السابق، ص 46.

(7) المصدر السابق، ص 47.

ثم يستند في فساد المذاهب التي تعتمد العقل دون الوحي، إلى الواقع والتجربة فيقرر «أنّه قد عُلِمَ بالتجارب والخبرة السارية في العالم من أول الدنيا إلى اليوم أنَّ العقول غير مستقلة بمصالحها استجلاباً لها، أو مفاسدها استدفاعاً لها»[8] وَيُعلّل ذلك بعجز العقل عن إدراك المصلحة دون الوحي[9].

بل إن الأقيسة والبراهين التي يقع تركيبها لاستنباط الأحكام، أو الاستدلال على صحتها ينبغي أن تكون مقدماتها مستمدة من النصوص، وذلك في العلوم الشرعية كلها، ولا يجوز أن تكون مستنبطة من مبادىء عقلية صرفة، ذلك لأن «الأدلة العقلية إذا استُعْمِلت في هذا العلم (الشرعي) فإنما تُسْتَعْمَلُ مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة لأن النظر فيها نظر في أمرٍ شرعي، والعقلُ ليس بشارع»[10].

ولقد أخطأ بعض الدارسين المعاصرين في مجال الشريعة وعلومها حين ظن أن الشاطبي يُفسح المجال للعقل في جلب المصالح ودرء المفاسد دون تَقَيُّدٍ بالنص[11] كما اندهش آخرون من إخضاعه العقلَ إخضاعاً كاملاً للنقل، مع أنه لم يتوصل في نظره إلى استنباط علم المقاصد إلاّ بفضل العقل[12]، وكان المتوقع منه أن يجعل السلطان للعقل على النقل[13]، بل إنه تطرف كما تطرف الذين سبقوه فأوجب أن تكون الأدلة الاجتهادية القائمة على مدركات عقلية كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة وما إليها، مؤسسة على أدلة سمعية، فما حكم الشرع بقبوله دليلاً تُبْنَى عليه الأحكام قُبِلَ، وما حكم برده

(8) كتاب الاعتصام، ج 1، ص 76.

(9) انظر المصدر السابق، ص 47.

(10) الموافقات، ج 1، ص 35.

(11) انظر مقدمة في إحياء علوم الشريعة، ص 66.

(12) التركي: مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية، ص 491.

(13) المرجع السابق.

وجب إهداره[14].

وإذن فالقياس وما إليه من استصحاب، واستحسان ليست أدلة لأن العقل شهد لها بالقبول، وإنما هي أدلة لأن لها أسساً من النصوص الشرعية قامت عليها[15].

إذا كان الأمر كذلك فأيُّ دَور بقي للعقل في مجال الاجتهاد، وفي مجال علاقته بالنص؟

إن الشاطبي يجيبنا على هذا التساؤل بأن دور العقل ينحصر في التعقُّل، أي في فهم الشريعة، وفهم مقاصدها، ثم الاستنباط منها في حدود ما تقتضيه نصوصها، وليس من حظه في مجال الشريعة، الاستقلال والابتداع، وإنما حظه فيها التقيد والاتباع[16].

ولا يجوز أن يذهب الظن بهذا التحديد لدور العقل، إلى أن الشريعة منافية للعقل، أو مستعصية على الفهم، فالعقل إحدى دعائمها، ولو لم يكن الأمر كذلك لَمَا أمكن العمل بها، ولبطل التكليف، حيث يستوي في عدم إدراكها العاقل والمجنون[17].

ثم إنّه يلزم من منافاتها للعقل، أو انغلاقها على الفهم أن ينتقل الناس من اليسر إلى العسر، لأنهم قد كُلّفوا بما لا طاقة لهم به، حيث أُمروا أنْ يعملوا بما لا تدركه عقولهم، فينتقض بذلك مقصد من مقاصد الشريعة، وأصلٌ من أصولها وهو مبدأ التيسير والتكليف بما يطاق[*].

ونلاحظ هنا أنّ ما كان في تصوّر ابن رشد ممكناً من تعارض العقل

---

(14) انظر الأصول العامة للفقه المقارن، ص 34.

(15) المرجع السابق.

(16) انظر الموافقات، ج 3، ص 27، 28.

(17) المصدر السابق.

(*) المصدر السابق، ج 3، ص 28.

والنقل، هو عند الشاطبي ممتنعٌ فلا تعارض بين الشريعة والعقل إذا فهمنا علاقة كلٍّ منهما بالآخر.

وإذا كان الأمر كذلك فالشريعة مُدْرَكَةٌ بالعقل عند الذين سلَّمُوا بأحكامها، والذين صدّوا عنها، إلا أن أولئك ذوو عقولٍ راجحة فانقادوا إليها.

وهؤلاء عَقَلُوا ما فيها، وعرفوا جريانها على مقتضى أفهامهم، ولكنهم صدوا عنها، لأنّ أهواءهم كانت هي الراجحة[18].

إن العقل لا يعارض الشرع عند الشاطبي، وإنما الذي يعارض الشرع هوًى لَابِسٌ لَبُوسَ العقل، فليس هناك في الواقع إلا سبيلان متضادّان: سبيل الشرع يعضده العقل، وسبيل الهوى المستتر بالعقل، ولذلك ورد القرآن الكريم بذكر هاتين الطريقين دون سواهما فقال تعالى:

﴿فإنْ لم يستجيبوا لك فاعلم أنما يتبعون أهواءهم﴾[19] فجعل تعالى الأمر دائراً بين اتباع الشريعة أو اتباع الهوى.

2 ـ دور العقل في فهم النص:

يطرح الشاطبي هنا قضية منهجية، هي قضية فهم النصوص.

إن أول خطوة في معالجة النص، لاستخراج معانيه أو ما يتضمنه من أحكام، هي" أن يُسَلَّطَ عليه النظر الكلي، الشامل، بصورة تجعل منه وحدة، قطبها الموضوع أو الفكرة التي يدور حولها ذلك النص، وفي ذلك يقول:

«فالذي يكون على بال من المستمع، والمتفهم، الالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها: لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإنّ القضية وإنْ اشتملت على جُمَلٍ،

---

(18) المصدر السابق.

(19) سورة القصص، الآية: 50.

فبعضها متعلّق بالبعض، لأنها قضية واحدة، نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن ردّ آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذْ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف»[20].

أما النظرة المجزِّئة للنص فإنها خطأ منهجي، ومن ثمة لا تمكِّن من الوصول إلى معرفة مقاصد المتكلم، وإنما يقع اعتمادها في مرحلة أولى لفهم ألفاظ النص وتراكيبه اللغوية لا غير.

فإذا وقع فهمه من حيث قواعد اللغة وتراكيب الكلام، وجب النظر إليه كوحدة موضوعية شاملة لكل أجزائه، ويُلِح الشاطبي على وجوب اتباع هذا المنهج في تفسير النصوص الشرعية فيذكر بهذا الصدد ما يلي:

«فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلا في موطن واحد وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم. فإذا صحّ له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام فعمّا قريبٍ يبدو له المعنى المراد»[21].

وتطبيقاً لهذا المنهج فإنه يُقرر هذه القاعدة في تفسير النصوص الشرعية كلها وهي أنَّ «كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقاً، غيرَ مقيد ولم يُجْعَلْ له قانون ولا ضابط مخصوص، فهو راجع إلى معنى معقول وُكِّلَ إلى نظر المكلف. وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى، كالعدل، والإحسان، والصبر، والشكر، في المعاملات. والظلم، والفحشاء، والمنكر، والبغي ونقض العهد، في المنهيات[22]. وكل دليل ثبت فيه مقيَّداً، غير مطلق، وجُعِلَ له قانون وضابط فهو راجع إلى معنى تعبدي، لا يهتدي إليه نظر المكلف ـ ولو وُكِّلَ إلى نظره ـ، إذ العبادات لا مجال للعقول

(20) الموافقات، ج 3، ص 413.
(21) الموافقات، ج 3، ص 413، 414.
(22) الموافقات، ج 3، ص 46.

في أصلها فضلاً عن كيفياتها»[23].

3 ـ الكليات الشرعية والكليات العقلية:

يعمد الشاطبي في هذه القضية إلى المقارنة بين الكليات الشرعية والكليات العقلية، فيقرر أن الكليات الشرعية مستنبطة من استقراء النصوص ولا يقدح في عمومها تخلف بعض جزئياتها، لأن الأمر الكلي لا يخرجه عن كونه كلياً تخلفُ بعض الجزئيات. فالمعتبر في الشريعة إنما هو الدليل وثبوت المعنى العام له، ولا عبرة بعد ذلك بالمتخلفات الجزئية[24].

وأما الكليات العقلية فإنها على العكس من الكليات الشرعية، فتخلّفُ بعض جزئياتها ينقضها. إذ القاعدة فيها هي: «أن ما ثبت للشيء عقلاً، ثبت لمثله»[25] ومن هنا فإنه لا يمكن أن تتخلف جزئيات الكلية العقلية.

والملاحظ أن الشاطبي بحث هذه القضية من زاوية ما نسميه اليوم بمناهج العلوم الطبيعية وبعض العلوم الإنسانية من جهة، ومناهج العلوم الرياضية من جهة مقابلة.

فمناهج العلوم الطبيعية وبعض العلوم الإنسانية كعلمي النفس والاجتماع تعتمد الاستقراء، وتأخذ في تعميم قوانينها بالأعم والأغلب، غيرَ ملتفتة إلى الحالات الشاذة.

وأما العلوم الرياضية فإن قوانينها لا تُؤْخَذُ بعين الاعتبار، بل لا تُعَدُّ من

---

(23) نفس المكان.

(24) مثل أنّ العقوبات مشروعة للزجر مع أننا نجد من يعاقَب ولا يزدجر. ومثل القصر والفطر في السفر، فهما مشروعان للتخفيف، مع أن المُتَرَفِّهَ لا يجد مشقة، ومع ذلك فله أنْ يقصر الصلاة وأن يفطر.

(25) الموافقات، ج 2، ص 53.

قبيل القوانين العلمية إلا متى كانت منطبقة على كافة جزئياتها انطباقاً لا يتخلف عنه من تلك الجزئيات شيء[26].

والكليات العقلية اليقينية التي يعنيها الشاطبي إنما هي تلك التي سماها ديكارت بالبديهيات وأسس عليها مناهج العلوم الرياضية، فصاحبنا أراد أن يُثبت هنا أن للشريعة منهجاً لا يمكن خلطه بالطرق العقلية المجردة.

4 ـ الوسطية ودور العقل في إدراكها وتحديدها:

إنّ السماحة واليسر كانا المقصد الأعظم للشريعة الإسلامية، يُؤْخَذُ ذلك من كثرة النصوص الواردة بهذا المعنى. والسماحة مرتبطة بالفطرة الإنسانية وهي الطبع الذي خلق الله عليه الإنسان، والفطرةُ تأبى الشدة والعنت، وتجنح إلى اليسر والرفق.

قال تعالى:

﴿**ولو كنتَ فظاً غليظَ القلب لانْفضُّوا من حولك**﴾[27] وكان لِمَا اتصف به الإسلام من السماحة واليسر أثَرٌ في نشره وبقائه بالأماكن التي انتشر بها[28] وبناءً على مبدأ التيسير جاء التكليف بحسب قدرة المكلف، فلا تكليف بما لا يطاق، إذْ لا يصح ذلك شرعاً وإنْ جاز عقلاً[29].

وأما إرادة المكلف فليست معتبرة في التكليف، لأنه ليس المقصود منه مجاراة الأهواء، بل المقصود حمل الإرادة على ما يقتضيه الشرع من إبطال المفاسد وإقرار المصالح وقهر الأهواء بصورة تجعل السلوك الإنساني ينحو منحى الاعتدال، والقاعدة العامة في ذلك هي أنّ الشارع «يطلب قهرَ النفس

(26) توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ص 149.

(27) سورة آل عمران، الآية: 159.

(28) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 62.

(29) ذهب الحنفية والمعتزلة إلى امتناع التكليف بما لا يطاق، عقلاً أيضاً.

عن الجنوح إلى ما لا يحل، وإرسالَها بمقدار الاعتدال فيما يحل»[30].

إنَّ الإسلام وإنْ كان سَمْحاً يسيراً إلا أنَّ المشقة ليست مستبعدة منه تماماً[31] لأنها جوهر التكليف ،كما أن اليُسرَ من مقاصد الشريعة، فإنّ المشقة مقصودة لها أيضاً، والدليل على ذلك أن الجزاء منوط بها[32].

وهناك أمر يجب التنبُّه إليه هو أنّ المشقة لا تُخرج التكليف عن طاقة المكلَّف، وإذا حدث ما يُخرجها عن طاقته جاءت الرخص تخفِّف منها لتجعلها بذلك في حدود الاستطاعة[33] والمعتبر في هذا المعنى أن الشريعة تسير على طريق وسط لا انحراف فيه ولا ميل، ولا إفراط ولا تفريط، وذلك هو «الصراط المستقيم الذي جاءت به»[34].

إن هذه الوسطية هي روح الشريعة التي جعلتها ملائمة للفطرة، فمال إليها الطبع، وترسّخت في العوائد، وشهد لها العقل، فالتوسُّط قاسم مشترك بين الشرع، والعقل، والعادة.

ومن ثمة فإنك إذا «نظرت في كلية الشريعة فتأملْها، تجدْها حاملة على التوسط»[35].

وعنده أن الشريعة إذا خرجت عن التوسط إلى أحد الطرفين من تشديد أو تخفيف فليس ذلك عدولاً من الشريعة عن منهجها، وإنما هو موقف تواجه به المتطرف إلى أحد الطرفيْن، وفي بيان هذه الحقيقة يقول:

«فإنْ رأيت ميلاً إلى جهة طرف من الأطراف، فذلك في مقابلة واقع أو

(30) الموافقات، ج 2، ص 109.
(31) المصدر السابق، ص 87.
(32) المصدر السابق، ج 1، ص 329.
(33) المصدر السابق، ج 2، ص 87، 167.
(34) المصدر السابق، ج 4، ص 258.
(35) المصدر السابق، ج 2، ص 167، 168.

متوقع في الطرف الآخر. فطرفُ التشديد ـ وعامةً ما يكون في التخويف، والترهيب، والزجر ـ يُؤْتَى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين. وطرف التخفيف ـ وعامة ما يكون في الترجية، والترغيب، والترخيص ـ يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد. فإذا لم يكن هذا ولا ذاك، رأيت التوسط لائحاً، ومسلك الاعتدال واضحاً، وهو الأصل الذي يرجع إليه، والمعقل الذي يلجأ إليه»[36].

والدين الحق هو التزام هذه الوسطية التي لا تقوم مصلحة الخلق إلا عليها، وَيُعَدُّ الخارج عنها إلى أحد الطرفين من الشدة أو اللين خارجاً عن قصد الشارع[37].

أما كيف حقق الشارع بهذه الوسطية مصالح الخلق فإن الشاطبي يُشَبِّهُ عمله بعمل الطبيب الماهر الذي «يُعطي الغذاء ابتداءً على ما يقتضيه الاعتدال في توافق مزاج المغتذي مع مزاج الغذاء، ويُخبر من سأله عن بعض المأكولات التي يجهلها المغتذي. أهو غذاءٌ أم سُمٌّ، أم غيرُ ذلك؟. فإذا أصابته علة بانحراف بعض الأخلاط قابله في معالجته على مقتضى انحرافه في الجانب الآخر ليرجع إلى الاعتدال ـ وهو المزاج الأصلي، والصحة المطلوبة ـ وهذا غاية الرفق، وغاية الإحسان، والإنعام من الله سبحانه»[38].

ويحمله هذا التشابه الذي يبدو له بين الشارع والطبيب على أن يتوجَّهَ لمن يتصدر للفتوى باتباع هذا المنهج المعتدل، إذْ ليس المفتي إلا طبيباً يداوي النفس من الانحراف، وطبُّه لذلك هو الشرع، فليحذر أنْ يحيد بمستفتيه إلى أحد الطرفين: الشدة أو اللين «أما في طرف التشديد فإنه مهلكة، وأما في طرف الانحلال فكذلك أيضاً، لأن المستفتي إذا ذُهِبَ به

---

(36) نفس المكان.
(37) المصدر السابق، ج 4، ص 258.
(38) المصدر السابق، ج 2، ص 167.

مـذهبَ العنت والحـرج، بُغِّضَ إليـه الـدين، وأدى إلى الانقــطاع عن سلوك طريق الآخرة، وهـو مشاهـد. وأما إذا ذُهِبَ بـه مذهب الانحـلال، كان مـظَنةً للمشي مع الهوى والشهوة، والشرعُ إنما جاء بالنهي عن الهوى. واتباعُ الهوى مهلك، والأدلة كثيرة»[39].

إن استقـراء النصوص الشـرعية قـد بين أن الوسـطية ميـزة الإسلام التي امتاز بها عما سواه من السبـل. كما أن التـزام هذه الـوسطيـة يشفي النفس من داء الانغلاق والتعصب، ويجعل الحق لها مطلباً[40].

وبعـد أن توجـه الشاطبي إلى المفتين أن يفتـوا الناس بمـا يـوافق قصـد الشارع من الاعتدال كما بينا، توجه إلى المقلدين أن يأخذوا من المـذاهب ما كان منها معتدلاً فقال:

«إذا ثبت أنَّ الحمل على التوسط هو قصد الشارع وهو الـذي كان عليـه السلف الصالح، فلينظر المقلد أي مذهب كان أجرى على هذا الطريق، فهـو أخلق بالاتباع، وأولى بالاعتبار»[41].

والمذاهب الشرعية لا تتفاضل عنده إلا من هـذا الوجـه، وما عـدا ذلك فإنها كلها طرق إلى الله تعالى[42].

غير أن المجتهد ينبغي ألا يفتي بالمغرق منهـا في الظاهـر، ولا المغرق منها في الأخذ بالرأي. وكذلك على المقلد أن يقلد أوسطها طريقةً، فإن ذلك «أقرب إلى تحري قصد الشارع»[43].

ثم يبين حكم العلماء على المذاهب التي تطرفت، وحادت عن الوسطية

---

(39) الموافقات، ج 4، ص 259
(40) المصدر نفسه، ص 260.
(41) المصدر السابق، ج 4، ص 260.
(42) نفس المكان.
(43) المصدر السابق، ص 260.

فيذكر أنهم «قالوا في مذهب داود ـ لما وقف مع الظاهر مطلقاً ـ إنه بدعة حدثت بعد المائتين، وقالوا في مذهب أصحاب الرأي: لا يكاد المغرق في القياس إلا يفارق السنة. فإنْ كان رأيٌ بين هذين فهو أولى بالاتباع»[44].

5 ـ الشريعة حقائق لا أوهام:

طرح الشاطبي هذه القضية لدفع توهم قد يحصل عند الذين يطلعون على موقفه من العقل. ذلك أنّ الموقف الذي بيناه، والذي يجعل مرتبة العقل دون مرتبة النص، وأنه ينبغي أن يكون تابعاً لا متبوعاً، وأنه عند التعارض ـ على فرض وقوعه ـ يُقَدَّمُ النص على العقل، وذلك كله في المسائل الشرعية، لأن الشرع مستفاد من الشارع لا من العقل.

هذا التوهم الذي توقعه الشاطبي هو أنه قد يتوهم الذين يطّلعون على ما قرره في تلك القضية أن العقل لا اعتبارَ له، ولا مُعَوَّلَ عليه، فأخذ يدفع هذا التصوّر بطرح القضية التي نحن بصددها، فذكر أنّ أيَّ أصلٍ يُرَادُ تأسِيسُه وجَعْلُه من قواعد الشريعة، فإنه لا يكون كذلك حتى يكون موافقاً لأصولها الثابتة، ولمبادىء العقل أيضاً[45].

ثم يأتي بمثالٍ لذلك فيذكر أنَّ بعض الفقهاء أراد أنْ يُؤصِّل في الشريعة أصلاً مُؤَدَّاه. أنّ مَنْ شغله شيء في العبادة، وجب عليه الخروجُ عنه.

وتطبيقاً لهذا الأصل فإنّ مَنْ شغله مالٌ مثلاً، وداهمه التفكيرُ فيه أثناء الصلاة، وجب عليه أن يتصدَّق به، أو يَهَبَهُ[46].

قال الشاطبي: إنَّ هذا لا يصح أن يكون أصلاً شرعياً لأنه مناقض للشرع والعقل معاً. فمناقضتُهُ للشرع تأتي من الحرج الذي فيه، إذْ الشرع

(44) انظر الموافقات، ج 4، ص 260.
(45) المصدر السابق، ج 1، ص 99.
(46) المصدر السابق، نفس المكان.

مَبْنِيٌّ على رفع الحرج، وأيُّ حرجٍ أعظمُ من خروج المرء عن كل ما يملك لسببٍ يمكن تلافيه بوجه آخر أيسرَ، كأنْ يصرف الإنسانُ نفسَه عن الاشتغال بغير العبادة حالَ قيامه بها(*).

وأما مناقضتُه للعقل فهي أنّه لو وَجَبَ أن يخرج المرءُ عن كلّ ما يشغله أثناء العبادة، فإنه ما يلبث الناس أن يخرجوا عن أولادهم وأزواجهم وأمتعتهم، وعن كل ما يملكون في هذه الدنيا، فتُداهمهم الهموم من جوع ومرض وفاقة، وتشغلهم بدورها عن العبادة، بل تُعْجزهم عن القيام بها(47).

ويستشهد في هذا الصدد بمسألةٍ سُئِلَ عنها ابن رشد الجد. في حاكم يشهد عنده عدلان في قضية ثم يرى في منامه أنَّ النبي ﷺ ينهاه عن الحكم بهذه الشهادة. فأفتى ابن رشد ببطلان الرؤيا، ووجوب الحكم بمقتضى الشهادة، لأنّنا استفدنا وجوب الحكم بشهادة العدول من الشرع الذي تلقّيناه عن رسول الله ﷺ نفسه، ورسول الله ﷺ لا ينهى عن العمل بشرع أُمِرَ بالعمل به، ونِيطَ به تبليغُه عن الله عز وجل، ولذلك فإن كلّ «ما يَخْرُمُ قاعدة شرعية، أو حكماً شرعياً ليس بحقٍّ في نفسه، بل خيال ووهم»(48).

كما أن رسول الله ﷺ كان يعلم أيّ الخصمين مدعياً الحقَّ، وأيَّهُمَا مدعياً الباطلَ، ومع ذلك فقد كان لا يقضي بينهما إلا بالبيّنة، ويقول لهما:

«إنكم تختصمون إليّ، ولعلّ بعضكم أنْ يكون أَلْحَنَ بحجته من بعض فأحكمَ له على نحو ما أسمع منه»(49).

وإذا كانت الشريعة قد اتفقت في أصولها وأحكامها مع مقتضى العقول السليمة، فإنه لا يجوز إبطال تلك الأحكام والأصول بخوارق العادات، ولا

(*) انظر الموافقات، ج 1، ص 99.
(47) المصدر السابق، ص 103.
(48) المصدر السابق، ج 2، ص 266.
(49) أخرجه الشيخان.

بالرُّؤى والأحلام، لأنها لم تُبْنَ على ذلك وإنما بُنِيَتْ على الحقائق[50].

وبناءً على هذا الأصل فإنه «لو حَصَلَتْ مكاشفةٌ بأنَّ هذا الماء مغصوب، أو نجِس، أو أنَّ هذا الشاهد كاذبٌ، أو أنّ المال لزيْد، وقد تَحَصَّلَ بالحجة لعمرو، أو ما أشبَهَ ذلك، فلا يصحُّ له العمل على وفق ذلك، ما لَمْ يتعينْ سبب ظاهر»[51].

إنه لو وقع بناء الشريعة على الأوهام المخالفة للعقل بطبعها، لَمَا كانت لها حقائق ثابتة، وَلانْخرم نظامها، ولما تحقّقت بأحكامها للناس مصلحة، أو آندرأت عنهم بها مفسدة، «وعندئذ لَا يُحْكَمُ بترتُّبِ ثوابٍ، ولا عقابٍ. ولا إكراهٍ، ولا إهانة. ولا حقْنِ دمٍ، ولا إهداره. ولا إنفاذ حكمٍ من حاكمٍ. وما كان هكذا، فلا يصح أن يُشْرَعَ مع فرض آعتبار المصالح»[52].

إن الشاطبي رَدَّ الاعتبار للعقل بتوضيح آرائه في هذا الأصل من أصول الشريعة، وبيَّنَ أن النظر العقلي الصحيح مُساندٌ للنظر الشرعي، وذكَّرَنا باتجاه محمد عبده في العصر الحديث لَمَّا أراد أن يدفع عن الإسلام تَهَجُّمَ أعدائه من أنه دين يعادي العقل، فقال:

«والذي علينا اعتقاده أنَّ الدين الإسلامي دينُ توحيدٍ في العقائد، لا دينُ تفريقٍ في القواعد: العقلُ من أشدّ أعوانه، والنقلُ من أقوى أركانه، وما سوى ذلك فنزغاتُ شياطين»[53].

(50) انظر المصدر السابق، نفس المكان.
(51) الموافقات، ج 2، ص 267.
(52) المصدر السابق، ص 292.
(53) رسالة التوحيد، ص 24.

الفصل السابع

المقاصد والاجتهاد

قد تبينا من البحث السابق المتعلق بالتعريف بالمقاصد أن علم المقاصد هو الذي يبيّن لنا حكمة الشارع، وغايته من وراء ما شرع لعباده ولذلك فإنّ هذا العلم في حقيقته لُب الفقه بالشريعة[1]، ومن ثمة كان أكثرَ ضرورةً للفقيه المجتهد من قواعد أصول الفقه كما يذهب إلى ذلك بعض الدارسين[2]. فالفقيه الذي يقتصر على معرفة أصول الفقه مثله «كمثل من يريد أنْ يُعلّمك صنعة النساجة فيعرض عليك بعض آلة النسيج، محلولةً مبعثرةَ الأجزاء، ولا تخفَى ضؤولة تلك الفائدة»[3]. أما علم المقاصد «فهو ـ وإنْ كان جُزءًا من وسيلة الاستنباط ـ إلا أنه في ذاته فقهٌ في الدين، وعلم بنظام الشريعة، ووقوفٌ على أسس التشريع»[4].

ولذلك كان اجتهاد الفقهاء حسب المقاصد أوفقَ، من اجتهادهم حسب قواعد الأصول[5] لأن القواعد الأصولية تعين على فهم النصوص، فكان

(1) صبحي المحمصاني: الدعائم الخلقية للقوانين الشرعية، ص 311.
(2) عبد الله دراز: مقدمة كتاب الموافقات، ج 1، ص 10.
(3) المرجع السابق، نفس المكان.
(4) المرجع السابق.
(5) المحمصاني، الدعائم الخلقية، ص 311.

معظمها أدوات تفسيرية، يرجع الكثير منها إلى قواعد اللغة، بخلاف المقاصد فإنها إدراك لحكمة الشارع من التشريع، وذلك هو الأليق بالاجتهاد والسبيل إلى الإصابة فيه[6]. لكن معظم الفقهاء غفلوا عن هذه الحقيقة فوجّهوا اهتمامهم إلى قواعد أصول الفقه، وأهملوا النظر في المقاصد فلم يتناولها بعضهم إلّا عَرَضاً حين عالج القياس، وبيّن مسالك العلة فيه فتعرّض بتلك المناسبة إلى شيءٍ من المقاصد، فبين أنواع المصالح من ضرورية، وحاجية، وتحسينية[7] مع أنَّ المقاصد «كانت أولى بالعناية والتفصيل والاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التي جُلِبَتْ إلى الأصول من علوم أُخرى»[8].

وكانت نتيجة هذا الإهمال للعلم الذي قام عليه الاجتهاد عند الصحابة رضي الله عنهم، وعند من سار على نهجهم من التابعين وأئمة أهل السنة أنْ شاع الخلط والاضطراب في طُرُق الاجتهاد وتطفَّلَ عليه من ليس أهلاً له، وداخلته الأهواء، ويُلخّص عبد الله دراز في تقديمه لكتاب الموافقات، هذه الآفات فيقول:

«فترى فريقاً ممن يستحق وصف الأمية في الشريعة، يأخذ ببعض جزئياتها فيُهدِم به كلياتها، حتى يصير منها إلى ما ظهر له ببادي الرأي، من غير إحاطة بمقاصد الشارع لتكون ميزاناً في يده لهذه الأدلة الجزئية. وفريقاً آخر يأخذ الأدلة الجزئية مأخذ الاستظهار على غرضه في النازلة العارضة فيحكِّمُ الهوى على الأدلة حتى تكون تبعاً لغرضه من غير إحاطة بمقاصد الشريعة، ولا رجوعٍ إليها رجوعَ الافتقار، ولا تسليمٍ بما رُوِيَ عن ثقاة السلف في فهمها، ولا بصيرةٍ بوسائل الاستنباط منها، وما ذلك إلّا بسببِ الأهواء المتمكنة من النفوس، الحاملة على ترك الاهتداء بالدليل واطراح النُّصفة، وعدم الاعتراف بالعجز، مضافاً إلى ذلك كله الجهلُ بمقاصد

---

(6) المرجع السابق.

(7) دراز. مقدمة كتاب الموافقات، ج 1، ص 5.

(8) المرجع السابق، ص 6.

الشريعة، والغرورُ بتوهُّم بلوغ درجة الاجتهاد»[9].

ولكننا نجد محمد رشيد رضا ينظر نظرة أخرى لهذا الموقف السلبي الذي وقفه الفقهاء من المقاصد، ويعتذر لهم بأنهم كانوا خائفين على الشريعة من الهدم، فيذكر أنهم «فروا من تقرير هذا الأصل تقريراً صريحاً ـ مع اعتبارهم كلهم له ـ خوفاً من اتخاذ أئمة الجوْر إياه حجة لاتباع أهوائهم، وإرضاء استبدادهم في أموال الناس ودمائهم. فرأوا أن يتقوا ذلك بإرجاع جميع الأحكام إلى النصوص ولو بضرب من الأقيسة الخفية، فجعلوا مسألة المصالح المرسلة من أدق مسائل العلة في القياس»[10].

ومهما يكن من أمر فإن الشاطبي كان أول من نادى باعتماد مقاصد الشريعة في الاجتهاد، لأن فهم ما انبنت عليه تلك المقاصد من تحقيق المصالح واستبعاد المفاسد، كفيل بإدراك الأحكام المحققة لهذه الغايات العليا للشارع من وراء وضعه للتشريع[11].

بعد أن وضع نظريته هذه، أخذ يبين أسسها المنهجية العامة التي أراد أن يوضح بها كيفية الاجتهاد حسب المقاصد، ففرق بين العبادات والمعاملات.

أما العبادات فأعلن أنه ينبغي الوقوف فيها عند حدود ما شرع الشارع، وأن الخروج عما نُقِلَ عن الشارع لا يبعد أن يكون من البدع[12].

إن العبادات، وإنْ كانت مبنية في الغالب على حِكَمٍ ومعاني سامية، إلا أنه لا يجوز إبطال شيء منها أو الزيادة فيها بمقتضى الاجتهاد المحض،

(9) المرجع المذكور، ج 1، ص 9.
(10) تفسير المنار، ج 7، ص 197، 198.
(11) استدعاء الفقه إلى قلب العصر: فهمي هويدي، مجلة العربي عدد 342 ماي، 1987 م، ص 63، 64.
(12) كتاب الاعتصام، ج 2، ص 42.

لأن إبطال شيء منها يُعَدُّ إبطالاً للتكليف. ولأن الزيادة في شيء منها يعد زيادة في التكليف وكلاهما باطل[13] لأن الدين كمل، والعبادة هي الديانة[14] وقد قال تعالى: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتي**... الآية﴾[15].

أما المعاملات فإنها بُنيت على المعاني[*] ومن ثمة جاز فيها الاجتهاد على مقتضى النظر المصلحي. ثم إنها مسايرة لأحوال الناس في الغالب تخفيفاً عليهم من الشارع، والأحوال تتغير، فيكون إلزام الناس بحالات معينة، وعادات موقوفة عنتاً ومشقة لا ضرورة لهما، ومن ثمة لزم فيها الاجتهاد متى اقتضت الحاجة ذلك[16].

وينبه صاحبنا إلى أنّ ما يتغير من المعاملات إنما هي الأحكام الفرعية، فهي مجال الاجتهاد.

وأما كليات الشريعة من العدل، والرفق، وسلامة النفوس والأعراض والأموال، وحفظ الدين والعقل، والتي انبنت عليها تلك الأحكام الفرعية، فإنها لا تتغير. إذْ هي الأصول التي بُنِيَ عليها الدين، وبنيت عليها مصالح الدنيا، ومن ثمة فإنها باقية ما بقي الناس على هذه الأرض[17].

يثير الشاطبي بعد هذا قضية أخرى هي: أيهما ضروري للاجتهاد، هل العلم بقواعد اللغة، أم العلم بالمقاصد؟

إن وجوب العلم بقواعد اللغة بالنسبة للمجتهد هو ما أجمع عليه علماء

(13) كتاب الاعتصام، ج 2، ص 42.
(14) نفس المكان.
(15) سورة المائدة، الآية: 3.
(*) أي على العلل والمقاصد.
(16) المصدر السابق، ص 67.
(17) انظر الموافقات، ج 2، ص 297، 298.

الأصول قبل الشاطبي[18]، وصاحبنا وحده هو الذي رأى أن ذلك غير لازم إلا بالنسبة لمن يريد الاجتهاد من النصوص في لغتها العربية، أما من تُرجمت له تلك النصوص في لغته، فإنه يمكنه الاجتهاد ولو لم يعرف اللغة العربية وقواعدها، لأن الاجتهاد مبني في الواقع على المقاصد، والمقاصد معاني يشترك في فهمها الناس جميعاً مهما اختلفت أجناسهم، وألسنتهم، وألوانهم، ونحن نورد رأيه بنصه:

«الاجتهاد إنْ تعلق بالاستنباط من النصوص، فلا بد من اشتراط العلم بالعربية، وإنْ تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مُجَرَّدةً عن اقتضاء النصوص لها، أو مُسَلَّمَةً من صاحب الاجتهاد في النصوص فلا يلزم في ذلك العلمُ بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشارع من الشريعة جملةً وتفصيلاً خاصةً»[19] ويُعلل رأيه الجريء هذا فيقول:

«وأما المعاني مجردةً فالعقلاء مُشْتَرِكُون في فهمها، فلا يختص بذلك لسانٌ دون غيره، فإذنْ مَنْ فَهِمَ مقاصد الشارع من وضع الأحكام، وبلغ فيها رتبة العلم بها ـ ولو كان فهمه لها من طريق الترجمة باللّسان الأعجمي ـ فلا فرق بينه وبين من فهمها من طريق اللسان العربي»[20].

إن هذا الرأي كان من جملة آرائه التي أوقعته في المحنة التي تعرضنا لوصفها عند الترجمة له، فقد صعب على علماء غرناطة أن يقبلوه، وأن يروا معه أن اللغة وقواعدها غير ضرورية للمجتهد، وأن الضروري هو المقاصد.

ولا يكتفي الشاطبي بإعلان هذا الرأي والدّفاع عنه، وإنما يذهب إلى الاستدلال عليه بالفروع الفقهية، فيذكر أنَّ النكاح لمَّا كان مقصدُ الشارع منه المواصلةَ والمودةَ على سبيل المداومة، فإن كل ما يتعارض مع هذا القصد

(18) الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، ص 251، 252.
(19) الموافقات، ج 9، ص 162.
(20) المصدر السابق، ص 163.

يُحْكَمُ ببطلانه، كنكاح المتعة، ونكاح التحليل.

فإدراك مثل هـذه المقاصـد لا يتوقف على لغـة دون أخرى، وبنـاءً على هذا المعنى فإنه يجب اعتبار هذا الأصل قاعدةً عامةً في الاجتهـاد وهو أن كـلّ ما وافق قصد الشارع، حُكِمَ بجوازه، وكلّ ما خالفه حُكِمَ بمنعه[21].

ويبدو أن الشاطبي لَقِي معارضة عنيفة لهذه الآراء التي لم يقلْ بها أحـد قبله، نفهم ذلك من إلحاحه في الدفاع عنها، وإيـراد مختلف الحجج عليهـا، ثم يذكر أنّ مالكاً رضي الله عنه كان آخذاً بهذا المنحى في اعتبـار المقاصـد، وأنه «توسع في هذا القسم حتى قال فيه بقاعدة المصـالح المـرسلة، وقال فيـه بالاستحسان، ونُقِل عنه أنه قال: إنه تسعة أعشار العلم»[22].

إن احتجاج الشاطبي بمالك لم يكن القصـد منه في رأيي، إلا إسكـات خصومه الذين ألحُّوا في الإنكار عليه، لأنـه قد عُـرِف عن الأندلسيين الإذعـانُ التام لأقوال مالك.

ولكن ما هي المقاصد التي يعنيها الشاطبي؟ إنه يُنَبِّهُ إلى أنَّه لا يعني من مقاصد المكلَّفين وما يرونه من المصالح والمفاسـد شيئاً، وإنمـا يعني مقاصـد الشـارع الذي وضـع الشريعـة، دون غيرهـا، لأنه ليس من القـائلين بالتحسين والتقبيح العقليين، فالمصلحة هي ما آعتبرها الشارع كذلك، والمفسدة هي ما آعتبـرها الشـارع مفسدة[23]، ودور المجتهـد ينحصر في فهم مـراد الشارع من التشـريـع، ثم الاجتهـاد على مقتضى ذلـك المـراد[24]، وبـذلـك يتحـدَّد دور المجتهد، الذي هو في الواقع دور عظيم إذْ يكـون في الناس بمنـزلة الخليفـة لـرسول الله ﷺ، فيفهم الشـريعة على وجههـا من حيث مقاصـدهـا، ويبلّغهـا

(21) انظر الموافقات، ج 2، ص 397.
(22) المصدر السابق، ص 307.
(23) المصدر السابق، ج 4، ص 106.
(24) المصدر السابق، ص 107.

إليهم، ويبيّنها لهم[25].

ويضع الشاطبي منهجاً للاجتهاد حسب المقاصد ينحصر في المراحل التالية:

1 ـ التماس المقصد في نفس الأمر أو النهي:

إن أول مرحلة في منهج الاجتهاد على المقاصد أن يلتمس المجتهد مقصد الشارع في صريح الأوامر والنواهي، فإذا كان الأمر يقتضي الفعل، فإنَّ فعل المأمور به هو المقصود للشارع، وإذا كان النهي يقتضي الترك، فإنّ ترك المنهي عنه هو مقصود الشارع[26].

ولا حاجة بالمجتهد أن يبحث عن قصد الشارع فيما وراء ذلك، إذْ إنَّ قصده في الأوامر والنواهي الصريحة ما طلب فعله أو طلب تركه، وهذا النوع من المقاصد يكون في كل ما هو تعبُّدي، لأن الغاية منه الامتثال بفعل المأمور به، واجتناب المنهي عنه[27].

2 ـ التماس المقصد في علة الحكم:

إذا كانت الأوامر والنواهي غير صريحة فإن المجتهد لا يلتمس فيها مقصد الشارع، وإنما يلتمسه في علة الحكم. وكيفية هذا الالتماس هو أنْ يطرح المشكل في قالب سؤال، فيتساءل: لماذا أمر الشارع بهذا الفعل؟ أو لماذا نهى عن هذا الفعل؟

فإذا توصل إلى معرفة علة الحكم كأن يعرف أنّ النكاح للتناسل، وأنَّ البيع للانتفاع بالمعقود عليه من مبيع وثمن، أمكنه أن يقيس على ذلك، إذْ

---

(25) انظر الموافقات، ج 4، ص 107.
(26) المصدر السابق، ج 2، ص 393.
(27) المصدر السابق، ص 394.

ليست العلة إلا مقصود الشارع. وإذا سمع قوله عليه الصلاة والسلام «لا يقضي القاضي وهو غضبان»[28] «نظر إلى علة منع القضاء فرآها الغضب، وحكمتُه تشويش الذهن عن استيفاء الحجج بين الخصوم، فَأَلْحَقَ بالغضب الجوع، والشبع المفرطين، والوجع، وغير ذلك مما فيه تشويش الذهن»[29].

3 ـ التوقف حتى يتضح مقصود الشارع:

إذا لم يستطع المجتهد التوصل إلى مقصود الشارع، لا في الحكم نفسه، ولا في علته، فإنه ينبغي عليه أنْ يتوقَّف عند حدود المأمور به، أو المنهي عنه، لا يتجاوزه إلى غيره، إذْ يمتنع هنا كل قياسٍ أو نظرٍ مصلحي حتى يتضح مقصود الشارع، فلا يجوز تعدية الحكم إلى غير المسألة التي ورد فيها[30].

إنَّ هذا المنهج ينسبه الشاطبي إلى مالك رضي الله عنه فيقول: إن مالكاً كان يبحث عن مقصد الشارع في الحكم، فإنْ لم يجد بحث عنه في علة الحكم، فإنْ وجده قاس، أو استحسن، أو أخذ بالنظر المصلحي(*)، وإن لم يجده توقف، وحمل الأمر على معنى التعبد[31].

ولكن هل للمجتهد أن يصرخ بما أفضى إليه اجتهاده إذا كان ذلك متعارضاً مع ما ألِفَ الناس في عصره؟ يضع الشاطبي الطريقة التالية لحل هذه المشكلة التي يقول إنها تعترض أكثر المجتهدين.

«فتنبهْ لهذا المعنى. وضابطه أنّك تعرض مسألتك على الشريعة، فإنْ صحت في ميزانها، فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله. فإنْ لم يؤد

(28) أخرجه الشيخان والترمذي من حديث عبد الرحمن بن أبي بكرة رضي الله عنه.

(29) الموافقات، ج 1، ص 200.

(30) المصدر السابق، ج 2، ص 395.

(*) يعني المصالح المرسلة، فهي أصل من أصول المذهب المالكي كما هو معلوم.

(31) انظر الموافقات، ج 2، ص 396.

ذكرها إلى مفسدة، فاعرضها في ذهنك على العقل، فإن قبلها، فلك أنْ تتكلم فيها، إما على العموم، إنْ كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص، إن كانت غير لائقة بالعموم. وإنْ لم يكن لمسألتك هذا المساغ، فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية»[32].

والحقيقة أننا لو آتبعنا طريقة الشاطبي هذه فعدلنا عن الإجهار بما لا يرضاه الناس، ولا تطمئن إليه أهواؤهم لفرطنا في واجب القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولخرب العالم منذ زمن بعيد. والشاطبي هنا يناقض نفسه، فقد أصر على مواقفه الإصلاحية بالرغم مما ناله من أذى، ومما لحقه من سخط الناس الذين كان يدعوهم إلى غير ما ألفوا، وقد فصلنا القول في ذلك عند الكلام على حياته[33].

بقي أن نذكر حقيقة تتعلق بهذا الفصل، هي أنّ كافة الضلالات والبدع في الدين آتية عنده من الجهل بمقاصد الشريعة في الكتاب والسنة، وكان من الواجب أنَّ «من لم يعرفْ مقاصدهما، لم يحل له أنْ يتكلم فيهما، إذْ لا يصح له نظر حتى يكون عالماً بهما»[34].

بعد هذا ننتقل مع الشاطبي إلى الغايات العامة للمقاصد، فنتتبعها، ونختم بها هذا القسم من البحث بإذن الله.

---

(32) انظر الموافقات، ج 4، ص 191.
(33) راجع ما سبق، ص 18 وما بعدها.
(34) الموافقات، ج 3، ص 31.

الفصل الثامن

الغايات العامة للمقاصد

يحدد الشاطبي مجال الشريعة فيذكر أنها لا تعدو أن تكون أوامر أو نواهٍ، فهي قائمة على طرفيْن يُسمّي أحدهما طرف الإيجاب، ويسمي الآخر طرف السلب.

فطرفُ الإيجاب عنده هي الأوامر لأنها قيام بأعمال، وطرف السلب هي النواهي لأنها إبطال لأعمال الإيجاب[1].

وأوامر الشريعة تهدف عموماً إلى جلب المصالح الدنيوية، أو الأخروية أو النوعيْن معاً. أما نواهيها فالغاية منها دفع المفاسد والمضار إطلاقاً[2].

والذي ينبغي التنبيه عليه أن الأوامر مقصودة لذاتها، وأما النواهي فليست كذلك، وإنما كان ورودها تَبَعاً للأوامر، ومعنى ذلك أنها حماية لما أُمِرَ به، من الهدم[3]. فهي سلبٌ لما يُخِلّ ببناء الشريعة[4].

وإذا تأملنا الأحكام الخمسة التي تضمّنت التكليف من وجوب، وحظر،

---

(1) انظر الموافقات، ج 2، ص 8.

(2) نفس المكان.

(3) ما أُمر به، أو مقتضى الأمر إنما هو التكليف، فالأمر تكليف، والنهي حماية للتكليف.

(4) المصدر السابق.

وندب، وكراهة، وإباحة، وجدناها أحـاطت بأفعـال الناس كلهـا، فليس هناك فعـل كلّي أو جزئي، إلا وهـو مشمـول بحكم من تلك الأحكـام الخمسـة[5]. لذلك فإنّ الشريعة متصفة بالعموم ونـافذة على جميـع البشر بمن فيهم الأنبيـاء عليهم الصلاة والسلام[6].

ونظام الشريعة في نفسه عجيب، فـإن تلك الأحكام الشـاملة هي نفسها مشمـولة بـالمقاصـد الأصلية التي هي الضـروريـات الخمس، لأنّ كـل حكم هـادف إلى جلب مصلحة، أو دفـع مفسدة لغـاية المحـافـظة على الـدين، أو النفس، أو العقل، أو النسل، أو المال. وهذه الضروريات الخمس هي دعائم وجود عالمنا الدنيوي وصلاحه، ولو آنخـرمت لم يبق للجنس البشري وجـود، وهي فيما بينها مترابطة ترابطاً محكماً بحيث يتوقف وجـودُ بعضها على البعض الآخر «فلو عُدِمَ الدين لَعُدِمَ تَرَتُّبُ الجزاء المرتَجَى، ولو عُدِمَ المكلّف[7] لَعُدِمَ مَنْ يَتَدَيَّنُ، ولو عُدِمَ العقل لارتفع التديُّن، ولـو عُدِمَ النسـل لـم يكن في العادة بقاء، ولو عُدِمَ المال لم يبق عيش»[8].

وبناءً على ما تقرر فإنّ كلَّ ما آستهدف أصلاً من هـذه الأصول الخمسـة بالنقض والتوهين، إنما هو نحلة ضالة، وبـدعة منكـرة. ومن هنا فـإن الكبائـر كلها تعود في حقيقتها إلى الإخلال بتلك الكليات، وإنّ الطاعات خادمـة لها، وقائمة على إحيائها[9].

والكليات الخمس متفاوِتة في الرتبة، فبعضها يُقَـدَّمُ على بعض، والدين أعظمها، فله المرتبة الأولى، ولذلك تُبْـذَلُ في سبيل المحـافظة عليـه النفوس والأموال، ثم تليه النفس فيقع تقديمها على المال وغيـره، وهكذا يتقـرر الأمر

(5) انظر الموافقات، ج 2، ص 244.
(6) انظر كتاب الاعتصام، ج 2، ص 338.
(7) أي النفس.
(8) الموافقات، ج 2، ص 17.
(9) المرجع السابق، ص 299.

في بقية الضروريات[10].

نتبين من هـذا أن النظر في المقاصد على هـذا النحـو من النـظر يفتـح ـ عند الشاطبي ـ للفقهاء آفاق الاجتهـاد، لأن المقاصـد هي المدارك الشـرعية الحقة، فهي المدارك الكلية التي تحقق بها العلم وبها يُعْرَفُ ما هو طاعة، وما هو معصية، وما هو ركن، وما هو نافلة[11].

وتـطبيقاً لهـذا المبدأ فـإنَّ الطاعـة إذا كانت تُحَقِّقُ مصلحـة كبـرى فهي ركن، وإن كانت تُحقق مصلحة جزئية فهي نـافلة. والمعصية إنْ كـانت تجلب مضرة كبيرة أو مفسدة عامة فهي من الكبائر، وإنْ كانت سببـاً في ضرر قليـل، أو مفسدة جزئية فهي صغيرة من الصغائر التي تُمْحَى بالاستغفار[12].

وبما أنّ الشريعة تهدف بأحكامهـا ومقاصـدها إلى جلب المصـالح ودَرْء المفـاسد فـإنّ أساسهـا «الثبـوتُ من غيـر زوال، فلذلـك لا تجـد فيهـا، بعـدَ كمالها، نَسْخاً، ولا تخصيصاً لعمومها، ولا تقييـداً لإطلاقهـا، ولا رَفْعاً لحكم من أحكـامها، لا بحسب عمـوم المكلّفين ولا بحسب خصـوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان، ولا حالٍ دون حالٍ، بل ما أُثْبِتَ سبباً، فهو سببٌ لا يـرتفع، ومـا كان شـرطاً فهـو أبداً شـرط، وما كـان واجباً فهـو واجب أبداً، أو مندوباً فمندوبٌ، وهكذا جميع الأحكام. فلا زوالَ، ولا تبدلَ، ولو فُرِض بقاءُ التكليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك»[13].

والسبب في اتصاف الشريعة بالثبـات والاستقرار على النّحـو الذي بيّنـاه هـو أن مُنزِّلَهـا تبارك وتعـالى أراد حمايتهـا من تـلاعب الأهـواء. ولا ينبغي أنْ يذهب الظن إلى أنَّ مسايرة الشريعة لاختلاف الأزمنة والأمكنة، وما استقرّ عند

(10) الموافقات، ج 2، ص 299.
(11) المصدر نفسه.
(12) المصدر نفسه، ج 2، ص 300.
(13) المصدر نفسه، ج 1، ص 79.

الناس من عُرفٍ، عدمُ ثباتٍ في أحكامها، فإن مسايرتها لتلك الأمور المتغيّرة إنما يكون بأحكامها الجزئية، أمَّا الخطاب الشرعي من حيث الحلالُ والحرام ومن حيث جلبُ المصالح، ودفعُ المفاسد على وجه عام فإنه ثابتٌ لا يتغير[14].

وبناءً على هذه القاعدة فإنه ينبغي الرجوع في كلّ عُرف إلى أصلٍ شرعي، فيقع عرضه عليه، فإنْ وافق ذلك العُرفُ الأصلَ الشرعيَّ، جاز إمضاؤُهُ، وإنْ لم يوافقْ، وجب نقضُهُ بحيث يبقى الأصلُ الشرعي ثابتاً[15].

ثم إنَّ وصف الشريعة بالثبات على النحو الذي بيناه، يترتب عنه أمرٌ آخر هو اتصافُها بالكمال، ذلك أنَّ دوامها يقتضي كمالَها، إذْ لو لم تكن دائمة لما كانت كاملة، ومعنى «كمالها» أنها ليستْ بحاجةٍ إلى علومٍ خارجةٍ عنها في تحقيق مصالح الناس وسعادتهم، وفي إبعاد المفاسد والشرور عنهم[16].

فمن رام إصلاح الناس بغيرها فهو صاحبُ هوًى مُتَّبَع . فإما الشريعة وإما الهوى، وليس هناك وسط بينهما، وهذا الحكم يقرّره قولُه تعالى: ﴿**فإنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لك فاعلمْ أنَّما يَتَّبِعُونَ أهواءَهم**﴾[17].

إنها العُرْوة الوثقى التي لا ٱنفصامَ لها، والهُدَى الذي أنعم الله به على الصالحين من عباده، وأدرك نورَهُ الأنبياءُ، فعرفوا فضل الله عليهم[18]، وعبّر يوسفُ عن هذا الفضل بلسانهم فقال:

﴿**ذلك منْ فضلِ الله علينا وعلى الناس، ولكنَّ أكثرَ الناس لا يشكرون**﴾[19].

---

(14) انظر الموافقات، ج 1، ص 78.

(15) المصدر نفسه.

(16) انظر كتاب الاعتصام، ج 1، ص 25.

(17) سورة القصص، الآية: 50.

(18) انظر كتاب الاعتصام، ج 1، ص 25.

(19) سورة يوسف، الآية: 38.

ولكي يقع ميل الناس إليها، ورغبتهم في الاهتداء بها فإنّ الله تعالى جعلها مسايرةً لفطرتهم البشرية، وجعلها على قدْر استطاعتهم، فكانت آخذةً بالسماح والرفق، لِعِلْمِ الله تعالى أنَّ الإنسان خُلق ضعيفاً، فكان اليُسر من أوصاف الشريعة الملازمة لها[20].

ويوجب الشاطبي أن يكون هناك وعيٌ عام بمقاصد الشريعة، بحيث يعلم الناس أنها محقِّقة لمصالحهم، مبعدةٌ للشرور والمفاسد عنهم، وهذا الوعي العام الذي في استطاعة كل أحد أن يدركه، يُحبب الناسَ في الشريعة فيعملون بها عن طواعية، ورغبة، وينفرون من العمل بأهوائهم[21].

ومن هنا فإن على أهل العلم بالشريعة أن ينشروا في الناس هذا الوعي، وأنْ يُيَسِّروا عليهم في الإفتاء كلّما كان التيسير في حدود الشرع، وغيرَ مقصودٍ به إرضاءُ أهواء الحُكّام، وشهوات العامة، ذلك أنَّ أهمَّ مَقْصَدٍ من مقاصد الشريعة على الإطلاق إنما هو قهرُ الأهواء بطاعة الله، فتكون إرادة الإنسان موافقةً لإرادة الخالق[22] ذلك أن «المقصد الشرعي من وضع الشريعة، إخراجُ المكلَّفِ عن داعية هواه حتى يكونَ عبداً لله اختياراً، كما هو عبدٌ له اضطراراً»[23].

هذا هو مقصد الشريعة في أصولها وفروعها فهي كلها ترجع إلى هذا الأصل وإن كَثُرَ الخلاف ذلك أن «المصالح الدينية والدنيوية لا تَحْصُلُ مع الاسترسال في آتباع الهوى، والمشي مع الأغراض»[24].

إن شقاء الناس في هذه الدنيا والعذاب الذي ينتظر أكثرهم في الآخرة،

(20) انظر الموافقات، ج 2، ص 107 وما بعدها.

(21) انظر كتاب الاعتصام، ج 1، ص 434.

(22) المصدر نفسه، ج 2، ص 337.

(23) الموافقات، ج 2، ص 168.

(24) الموافقات، ج 4، ص 170.

مَصْدَرُهُ اتباع الأهواء الضالة، والخير والسعادة فيهما لا يحصلان إلا باتباع أحكام الشريعة وقهر الهوى الجامح[25]. وقد أسَّسَ الشارعُ أحكامَ المعاملات لينال الناسُ بها حظوظهم الدنيوية فينعمون بخيرات الأرض، ويعظمون سرورهم بها على أنها نِعَمٌ من الله تعالى دون بَطرٍ أو طغيانِ بعضِهِمْ على بعض[26].

وأسَّس أحكام العبادات ليُعلّمهم تعالى كيف يشكرونه على نِعَمِهِ تلك، وكيف ينالون رضوانَهُ ونِعَمَهُ الباقية في الآخرة، وبذلك تتضافر أحكام الشريعة كلّها من عبادات ومعاملات على تحقيق غايةٍ واحدةٍ هي سعادة الإنسان في حياتَيْه: الفانية والباقية معاً[27].

إن حياة الإنسان على مقتضى الشريعة هو معنى استخلاف الله له في الأرض، الوارد في قوله تعالى:

﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعلٌ في الأرض خليفة. . . الآية﴾[28].

فإن تلك الخلافة ليس معناها إلا أنْ يحيى حياة الصلاح، فيكون ولياً على نفسه، يحقق لها الخير، ويبعد عنها الفساد. فالخلافة بهذا المعنى ليست إلا مسؤولية الإنسان على مصيره.

ويستدل الشاطبي على تفسير الخلافة بالمعنى الذي أوضحناه، بقوله تعالى:

﴿ويستخلفَكم في الأرض فينظر كيف تعملون﴾[29].

ومن هنا فإن الشريعة هي النظام العام الشامل للوجود الإنساني، الهادفُ

---

(25) الموافقات، ج 4، ص 170.
(26) المصدر نفسه، ج 2، ص 321.
(27) المصدر نفسه.
(28) سورة البقرة، الآية: 30.
(29) سورة الأعراف، الآية: 129.

لإصلاحه، المحققُ لسعادته في هذه الدنيا وفي الآخرة. وهذا النظام قد توضحت معالمه منذ نزوله، فهو الذي كان عليه رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدون من بعده[30].

بهذا انتهى النظر في المقاصد بالشاطبي إلى حركته الإصلاحية التي أقامها على سيرة السلف الصالح فنادى بأنّ الدين لا يصلح إلا بما صلح به أوله، وأن الإنسان لا يصلحه إلاّ حكم الله.

فمذهبه الإصلاحي لا يعدو في حقيقته أن يكون تطبيقاً للمقاصد الشرعية، ولذلك جعلته موضوع القسم الثالث من هذا البحث.

---

(30) الموافقات، ج 2، ص 321.

القسم الثالث

المذهب الإصلاحي عند الشاطبي

- هل الشاطبي مصلح؟
- خصائص المذهب الإصلاحي عنده
- البدع وأنواعها
- نظرية الشاطبي في الإصلاح السياسي
- مذهبه في الإصلاح التربوي
- الإصلاح الخلقي
- بواعث الإصلاح عند الشاطبي وأهدافه
- تأثير الشاطبي
- خاتمة

الفصل الأول

هل الشاطبي مصلح؟

كان الشيخ محمد رشيد رضا أول من نبّه الناس في هذا العصر إلى الحركة الإصلاحية التي ظهر بها الشاطبي في المغرب الإسلامي خلال القرن الثامن للهجرة[1].

بل يذهب إلى أنه مجدد هذا القرن كله بالجناح الغربي للأمة الإسلامية، أما مجدد الجناح الشرقي بالنسبة لهذا القرن عنده فهو ابن قيم الجوزية[*].

ويذهب عبد المتعال الصعيدي إلى أن مجدد القرن ليس الشاطبي، ولا ابن القيم، وإنما هو ابن خلدون[**]. والواقع أن الرجلين يختلفان في مفهوم التجديد.

فمحمد رشيد رضا يعني به الإصلاح. وينطلق في هذا المفهوم من الحديث الوارد في ذلك، وهو قوله ﷺ: «إن الله يبعث لهذه الأمة، على رأس

---

(1) رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، ج 1، ص 7.

(*) قيل إنه مجدد بكتابه «أعلام الموقعين» انظر فلسفة التشريع في الإسلام لصبحي المحمصاني، في مواضع مختلفة.

(**) المجددون في الإسلام، ص 224.

كل مائة سنة، من يجدد لها دينها»(***) بينما يذهب الصعيدي إلى التجديد الفكري كما هو واضح من السياق[2].

والحق أن الشاطبي مجدد بالمعنى الفكري أيضاً وذلك بما أضاف للمقاصد الشرعية من مباحث عقلية مبتكرة.

والغريب أن هناك من يذهب إلى أن الشاطبي في هذا التجديد الفكري يُعَدُّ عقلانياً، نهل من عقلانية ابن رشد التي لم ينج من تأثيرها مفكرو القرن السابع، والثامن[3] وتجلّت على وجه الخصوص في ثلاثة أعلام هم: ابن تيمية في المشرق، والشاطبي وابن خلدون في المغرب[4].

ولكن هذا الرأي ليس بمسلم، فقد يكون الشاطبي أخذ أشياء عن ابن رشد ولكنه لم يتأثر بعقلانيته إطلاقاً، وكان الرجلان يختلفان اختلافاً جذرياً فلكلٍّ منهما منهجه، فابن رشد يريد أن يُسلط العقل على النص، وأما الشاطبي فإنه يسلط النص على العقل.

وإذا كنا قد بينا ناحية التجديد الفكري عنده ببيان ما جاء به في المقاصد، فإننا سنبين في هذا القسم من البحث الناحية الثانية من التجديد وهي الناحية الإصلاحية.

والحقيقة أن حركات الإصلاح الاجتماعي هي في جوهرها تجديد فكري، لأنه ليس هناك أي حركة إصلاحية لا تقوم على الفكر أو لا ينشأ عن التغيير الذي تُحدثه تغيير في الأفكار.

أما كيف انبثق مذهبه الإصلاحي عن مقاصد الشريعة فإن الشيخ محمد

(***) أخرجه أبو داود، الكتاب السادس والثلاثون، الباب الأول.

(2) الصعيدي: المرجع السابق.

(3) انظر رشدية عربية أم لاتينية. مقال لمحمد عابد الجابري، مجلة العربي عدد 334، سبتمبر، 1986، ص 25-29.

(4) نفس المرجع.

الفاضل بن عاشور يحلل هذا الجانب فيذكر أنه لمّا رأى ما عليه المجتمع الإسلامي من انحلال، نهضت في نفسه همة الإصلاح ولكنه بقي حائراً في اختيار المنهج الذي يتوخاه في إصلاحه، وكانت حيرته بين مذهبيْن هما: مذهب إخوان الصفا، ومذهب الصوفية، ولكنه عدل عن المذهبيْن معاً، فقد رأى عند إخوان الصفا نزعة نظرية تفصل الفكر عن العمل، ورأى عند المتصوفة طريقة بعيدة عن الصواب، حيث يتجهون إلى الباطن ويُعرضون عن الفكر والواقع معاً، فاتَّجه إلى منهج يجمع بين النظر والعمل، ويُصلح الظاهر والباطن، فكانت الشريعة بمقاصدها مُنْطَلَقَهُ إلى الإصلاح[5].

إن الفكرة الأساسية التي صدر عنها النّظر الإصلاحي عند الشاطبي هي أنّ الحقيقة لا يُمكن أنْ تكون إلّا واحدة، وأنّ فساد العقيدة الذي كان سبباً في فساد الحياة الاجتماعية، والسياسية، والخلقية إنما مَصْدَرُهُ الأهواء، والعصبيات، والبدع[6]. ومن ثمة فإنه لَا صَلَاحَ للأمة الإسلامية إلا برجوعها إلى ما كانت عليه من تمسكٍ بالعقيدة فكراً، وبالشريعة عملاً، وذلك هو الوضع الذي كان عليه سلف الأمة زمنَ رسول الله ﷺ، وصحابته البررة الذين «نزل مدحهم، والثناء عليهم في مواضع من كتاب الله، ورفع رسول الله ﷺ من أقدارهم، وجعلهم في الدين أئمة، فكانوا هم القدوة العظمى في أهل الشريعة»[7].

وإذن فتخليص الإسلام من البدع، والرجوع به إلى ما كان عليه في الصدر الأول، هو قِوام الإصلاح الذي دعا إليه الشاطبي.

كان إصلاحه سلفياً ينهض على إحياء السنة، وإماتة البدعة، والعمل بأصول الإسلام وشريعته على النحو الذي كان عليه المسلمون الأولون زمن

(5) انظر أعلام الفكر الإسلامي، ص 73.
(6) المرجع السابق.
(7) الموافقات، ج 4، ص 239.

الدعوة المحمدية، وزمن الخلافة الراشدة، فإن «مَنْ أخذ بالأصل الأول، واستقام فيه كما استقاموا، فطوبى له»[8].

انطلاقاً من هذه المبادىء نراه يتوجه بالدعوة الملحة إلى كافة العلماء المسلمين في عصره في أن يُظهروا سنن الدين على أصلها، وذلك بالعمل بها، وأن يجاهدوا ما استطاعوا في إماتة البدع بتركها، وتبصير الناس بحقيقتها، والنهي عنها. فبهذا وحده يتم إحياء الدين الصحيح، ويُقْضَى على ما شوّهه من الأهواء الباطلة[9].

فالدين بات غريباً بكثرة ما ٱبتُدِعَ فيه، ويستشهد على هذا الوضع الذي آل إليه الدين بقوله ﷺ:

«بدأ الإسلام غريباً، وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء»[10].

ويذهب إلى أن الغرباء الذين عناهم الحديث إنما هم أولئك الذين يبقون على التمسك بالسنة والنفور من البدعة، فيبقى الصلاح فيهم، ويعمُّ الفساد أكثر الناس[11].

ونستطيع أن نتبين تكوين فكره الإصلاحي من هذا النص الذي يقول فيه:

«ابتدأتُ بأصول الدين عملاً واعتقاداً، ثم بفروعه المبنية على تلك الأصول، وفي خلال ذلك أبين ما هو من السنن أو من البدع. كما أبين ما هو من الجائز، وما هو من الممتنع وأعرض ذلك على علم الأصول الدينية والفقهية»[12].

---

(8) الموافقات، ج 4، ص 239.
(9) المصدر السابق، ج 3، ص 320.
(10) أخرجه مسلم عن أبي هريرة، والنسائي عن ابن مسعود، وابن ماجه عنهما وعن أنس بن مالك رضي الله عنهم.
(11) انظر كتاب الاعتصام، ج 1، ص 18.
(12) المصدر نفسه، ص 25.

فهو لم يتجاوز فيما يدعو إليه، أصولَ الدين وفروعه. كما أن عكوفه على النظر في الكتاب والسنة جلَّى له مقاصد الإسلام الكبرى، ونهض به إلى الإصلاح على أساسها، وهو في هذا النص يعني نفسه فيقول:

«وكذلك جعل الله العظيم لبيان السنة عن البدعة ناساً من عبيده بحثوا عن أغراض الشريعة كتاباً وسنة، وعما كان عليه السلف الصالحون، وداوم عليه الصحابة والتابعون، وردوا على أهل البدع والأهواء، حتى تميز أتباع الحق عن أتباع الهوى»[13].

إن هذا النص يكشف لنا أيضاً عن مصادر فكره الإصلاحي فهي ثلاثة: الكتاب والسنة وعمل السلف، كما يكشف لنا المنهج الذي كان يتبعه في التعامل مع هذه المصادر، فهو لا يبحث في الكتاب والسنة عن الأحكام، وإنما يبحث عن الأغراض، أي عن المقاصد. وهو لا يبحث عن كلّ أعمال السلف، وإنما يبحث عن التي داوموا عليها.

كان صاحبنا يرى أن الإصلاح الذي يدعو إليه لا يُكْتَبُ له النجاح إلا بشرطين هما: أن يتبنّاه العلماء الذين يُقْتَدى بهم، وأن يقع العمل به في الأماكن العامة والمساجد[14].

ولنتساءلْ: لماذا هذان الشرطان؟

لعله يتبيّن لنا الجواب عن هذا السؤال حين نتنبَّهُ إلى أنَّ إصلاحه عملي فلا يُؤتي أُكله إلا بالقدوة، وأن هذا الإصلاح موجَّهٌ أساساً إلى إحياء السنن وإماتة البدع، وأن العمل به في الأماكن العامة يُظهر الإسلام الحق، ويميت البدع والمنكرات التي شوهته.

ومما يدل على هذا الفهم الذي أفهمه أنّ الدين في نظر الشاطبي بات

---

(13) الموافقات، ج 2، ص 60.

(14) انظر كتاب الاعتصام، ج 2، ص 71.

غـريباً حين عمـل العلمـاء بـالبـدع، أو سكتـوا عن النهي عنهـا فـظهـرت في المواطن العامة التي كان ينبغي أن تظهر فيها السنة[15].

لقد كان الشاطبي يتوجه بإصلاحه إلى الأمة الإسلاميـة كلها، فكـان هذا الإصـلاح شبيهـاً بـإصـلاح ابن تيميـة (ت 728 هـ)، وولي الله الـدهلوي (ت 1176 هـ) ومحمـد بن عبد الـوهاب (ت 1206 هـ) وجمـال الدين الأفغـاني (ا 1314 هـ) ومحمد عبده (ت 1323 هـ)[16].

وما كاد الشاطبي يعلن دعوته الإصلاحيـة حتى هبّت في وجهه عـواصف السخط والتنـديد، وألّبت عليـه العامـة فنالتـه بأذاهـا، ويصـور الشيـخ محمـد الفاضل بن عاشور المحنة التي مر بها الشاطبي فيذكر أنه «لما اتضحت فكـرته واستقامت أصولها، تقدم يُعلن بهـا للناس صـريحة جـريئة، فقـامت في وجهه ضجة الإنكار التي لم تسلم منها دعوة من الدعوات الإصلاحية، ولا فكـرة من الأفكـار المجددة. فتـألّبَ الناس عليـه بما عَـظُمَ عليهم من أمر مفـارقة البـدع المـألوفـة، وآذوه أذًى بليغـاً، طفحت الصحـائف الأولى من كتـاب الاعتصـام بوصفه والشكوى منه»[17].

أما الشاطبي فإنه حين يتحدث عن تلك المحنة لا نلمس في حـديثه أيَّ استغراب من وقوعها فكأنه كان يتوقع ما سيحدث لـه، ويرى أن مـا واجهه بـه الناس من مقاومة، أمرٌ مألوف لا مفرَّ منه، والتاريخ شاهد على أن كـل إصلاح لا بد أن يلقى صدوداً وتصدياً لأن الناس ينفرون مما يعارض أهواءهم ولو كان حقاً[18].

كـان الشاطبي يُـروّح عن نفسه ويُثبّتُهـا على احتمال الأذى بتـرديد هـذه

---

(15) كتاب الاعتصام، ج 2، ص 71.
(16) علي الصعيدي: المجددون في الإسلام، ص 14.
(17) أعلام الفكر الإسلامي، ص 75.
(18) انظر كتاب الاعتصام، ج 1، ص 20.

الفكرة وهي أن أعداء الإصلاح في كل عصر ومصر يلجؤون إلى سلاحٍ واحد هو الكيد للمصلح، وإبطال أعماله، ويزدادون له بغضاً ومكراً إذا رأوه مخلصاً في دعوته إلى الحق، وثابتاً على ما يدعو إليه، وصابراً على شرهم[19].

ويتمثل في هذا بموقف قريش من النبي ﷺ، فإنهم لما أعياهم أمره، وتبينوا ثباته على دعوته سعوا له بالمكائد كلها، فلما أُحْبِطَت ضاقوا به ذرعاً فأجمعوا أمرهم على قتله، ولما نجا منهم بهجرته إلى المدينة ظلّوا يلاحقونه بالمكيدة حتى أُسْقِطَ في أيديهم، ونصره الله عليهم فألْقَوا السلم كارهين[20].

أما اتخاذُه السلفيةَ منهجاً له في إصلاحه فإنه كان ينظر إلى السلف نظرة مثالية، وكان يرى أنّ كل عصر أفضل من الذي يأتي بعده، فلنستمعْ إليه كيف يقرر يقينه هذا.

«لا يمكن أن يبلغ المتأخرون أبداً مبلغ المتقدمين، فخيرُ القرون الذين رأوا رسول الله ﷺ وآمنوا به، ثم الذين يلونهم، وهكذا يكون الأمر أبداً إلى قيام الساعة. فأقوى ما كان أهل الإسلام في دينهم وأعمالهم ويقينهم وأحوالهم في أول الإسلام»[21].

الواقع أن هذا التعميم المطلق في تفضيل كلّ عصر على ما يأتي بعده لا يُسَلَّمُ للشاطبي بسهولة.

ثم إنه كان يرى الإصلاح بمنهج السلف هو في الواقع إصلاح بالكتاب «فالقرآن إنما هو المتبوع على الحقيقة، وجاءت السنة مبينة له فالمتبع للسنة متبع للقرآن. والصحابة رضوان الله عليهم كانوا أولى الناس بذلك»[22].

من هنا فإن المسلم الذي يريد الإصلاح وهو قادر عليه فإنه لا بد من

---

(19) انظر كتاب الاعتصام، ج 1، ص 21.
(20) نفس المكان.
(21) المصدر نفسه، ص 258.
(22) كتاب الاعتصام، ج 2، ص 252.

اتخاذ طريق السلف الصالح منهجاً له، والدليل على ذلك قوله ﷺ:

«عليكم بسنتي، وسنة الخلفاء الراشدين، المهديين: تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور»[23].

ويبدو أن الشاطبي قد واجه اعتراضاً، أو تصور أنه يواجهه، ويتلخّص هذا الاعتراض فيما يلي:

«إن العمل بمنهج السلف الصالح ليس معناه إلا العمل بالسنة التي ورثها السلف الصالح عن رسول الله ﷺ، ولكن من يدرينا أنه ﷺ مات وهو على تلك السنة؟ أوْ من يدرينا أن أعمال الصحابة هي سنة رسول الله ﷺ؟

يجيب الشاطبي على هذا الاعتراض بأن الصحابة رضي الله عنهم لا يكونون فيما سنوه إلا متّبعين لرسول الله ﷺ[24]، والأخذ بسنن الصحابة يعصمنا من العمل بالسنن المنسوخة لأنهم كانوا يأخذون بالأحدث فالأحدث من سنته ﷺ، وكانوا يتسابقون إلى إحيائها عملاً بقوله عليه الصلاة والسلام «من أحيا سنتي فقد أحبّني، ومن أحبني كان معي في الجنة»[25] وإحياءُ السنة ليس له من معنى آخر غير العمل بها[26].

والسلفية بهذا المفهوم الصحيح الذي هو العمل بالكتاب والسنة تَحَوُّلٌ في تاريخ الإنسان من حال الهمجية والفوضى، والضلال، إلى حال التهذيب، والهَدْي، والإدراك لمعنى الحق والواجب، والرعاية لحقوق الله، وذلك كُلُّه كان بالشرع، «فآنْحفظت الأديان، والدماء، والعقل، والأنساب والأموال»[27].

ويصوّر الشاطبي ما كان عليه الوضع الإنساني قبل الرسالة المحمدية فيقول:

---

(23) أخرجه أبو داود، وابن ماجه من حديث العرباض بن سارية رضي الله عنه.

(24) انظر كتاب الاعتصام، ح 1، ص 88.

(25) أخرجه الترمذي، وقال فيه، حديث حسن.

(26) انظر الموافقات، ج 3، ص 327.

(27) كتاب الاعتصام، ج 1، ص 113.

«فإن الله تعالى بعث إلينا محمداً ﷺ رحمة للعالمين حسبما أخبر في كتابه، وقد كنا قبل طلوع ذلك النور الأعظم لا نهتدي سبيلاً، ولا نعرف من مصالحنا الدنيوية إلا قليلاً علىٰ غير كمال. ولا من مصالحنا الأخروية قليلاً ولا كثيراً. بل كان كل أحد يركب هواه، ويطرح هوى غيره»[28].

إن أعظم أمر بشرت به الرسالة الإسلامية الناس في هذه الدنيا، عقيدةُ التوحيد التي تزيل أضغانهم وتجمعهم على أمر واحد، وشريعةٌ حنيفية تحقق منافعهم، وتطهرهم، وتزكيهم، وتذود عنهم الفساد.

إن رسول الله ﷺ «قد جاء بما ينتظم به شملهم، وتجتمع به كلمتهم. . . وهو ما يعود عليهم بالصلاح في العاجل والآجل، ويدرأ عنهم الفساد»[29].

ومهما يكن من أمرٍ فإن الإطار الزماني للسلفية لا يتجاوز في رأي الشاطبي زمن الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه[30].

إنه منذ مقتل عثمان تفرق المسلمون فلم يجتمعوا على أحد طوال تاريخهم، ويستدل الشاطبي على هذا الرأي بقول أبي العالية، أحد التابعين:

«عليكم بسنة نبيكم وما كان عليه أصحابه من قبل أن يقتلوا صاحبهم، ومن قبل أن يفعلوا الذي فعلوا»[31].

والآن بعد أن أثبتنا أنّ الشاطبي مصلح، وتبينا أن إصلاحه يقوم على الدعوة السلفية، مثل ابن تيمية، وابن القيم، نريد أن نتتبع خصائص هذا المذهب الإصلاحي الذي ظهر به.

(28) كتاب الاعتصام، ج 1، ص 112.
(29) المصدر نفسه، ص 113.
(30) المصدر نفسه، ص 85.
(31) المصدر نفسه، ج 1، ص 85.

الفصل الثاني

خصائص المذهب الإصلاحي عنده

نستنتج الخصائص العامة للمذهب السلفي الذي بنى عليه الشاطبي مذهبه الإصلاحي في القرن الثامن للهجرة، من تتبعها في كتاب الاعتصام بجزأيه، كما أننا نجد شيئاً منها في كتاب الموافقات، وأهم هذه الخصائص ما يلي:

1 ـ اتباع الحق، ونبذ التقليد:

إن أهم قاعدة فكرية يقوم عليها مذهب السلف هي أنه لا يجوز الأخذ بقول أحد أو بفعله مهما بلغ من العلم، إلا إذا عُرِضت أقوالُه وأفعاله على الشرع فوافقها[1].

ذلك هو منهج الصحابة والتابعين رضي الله عنهم. فالحق عندهم ليس بقائله، وإنما هو بدليله وترتكز هذه القاعدة على مبدأ يقول الشاطبي فيه:

«إن تحكيم الرجال من غير التفات إلى كونهم وسائل للحكم الشرعي المطلوب شرعاً، ضلالٌ»[2].

---

(1) انظر كتاب الاعتصام، ج 2، ص 349.

(2) المصدر نفسه، ص 355.

فتقليد السلف لا ينبغي أنْ يكون باعتبارهم سلفاً، وإنما لأن أقوالهم وأفعالهم مشهود بصحتها من الكتاب والسنة فقد كانت طريقتهم الاتباع والتسليم لِمَا بلغهم من أحكام الله، من ذلك أنه لمَّا عزم أبو بكر رضي الله عنه على قتال مانعي الزكاة، عارضوه كلهم، مستندين إلى قوله ﷺ:

«أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم، وأموالهم إلا بحقها، وحسابُهم على الله»[3].

فرد عليهم أبو بكر بقوله «والزكاة من حقّها» فبيّن لهم الحديث على وجهه، فأذعنوا له جميعاً[4].

وهذا ينتهي بنا إلى قاعدة عظيمة من قواعد الفكر السياسي الإسلامي، هي أن الحق ليس بكثرة الأتباع، أو بالأغلبية كما تذهب إليه جُلُّ الأنظمة الديموقراطية الغربية، والناسجة على منوالها، وإنما الحق ما كان في نفسه حقًّا، كثُرَ الأتباع أم قلّوا.

ذكر الشاطبي هذه القاعدة واحتج لها بقول الفُضيل بن عياض، أحد المتصوفة: «اتبعْ طُرُقَ الهُدَى، ولا يضرُّك قلةُ السالكين. وإياك وطرقَ الضلالة، ولا تغترَّ بكثرة الهالكين»[5].

وهذا المعنى مستمد من قوله تعالى:

﴿وإنْ تطعْ أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله﴾[6].

إن اتباع الرجال، وتقديمهم على اتباع الحق عادة ذهنية سيئة كانت هي

(3) أخرجه الشيخان، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، بألفاظ مختلفة (جامع الأصول لابن الأثير، ج 1، ص 157).
(4) انظر كتاب الاعتصام، ج 2، ص 356.
(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 83.
(6) سورة الأنعام، الآية: 116.

السبب في ظهور داء التعصب المقيت الذي أهلك كثيراً من الخلق آبْتُلُوا به وصعُبَ عليهم أن يتركوه.

والتعصب للرجال عند الشاطبي عادة موروثة عن الجاهلية، أصلها ديانتهم الوثنية الأولى وهي عبادة الآباء[7].

ولما جاء الإسلام قضى عليها إلى حين، ثم عادت من جديد واشتدت عند أتباع المذاهب، فبات أصحاب كل مذهب يدّعون أنّ مذهب إمامهم هو الصراط المستقيم، منكرين كلَّ فضل لغيره من المذاهب الأخرى، فكأنّ الحق موقوف على إمامهم وحده، وكأنه نبي معصوم. ويُصوّر موقفهم مِمَّنْ يعارض مذهبهم فيقول:

«حتى إذا جاءهم من بلغ درجة الاجتهاد، وتكلم في المسائل ولم يرتبط إلى إمامهم، رموه بالنكير، وفوَّقوا عليه سهام النقد، وعدوه من الخارجين عن الجادة، والمفارقين للجماعة، من غير استدلالٍ منهم بدليل، بل بمجرد الاعتياد العامي»[8].

يأخذ الشاطبي بعد ذلك في التنديد بالمتعصبين فيصفهم بأنهم لا ينفكون عن التقليد الذي زاد في تعصبهم، وأفضى بهم التقليد والتعصب إلى الفظاظة في المعاملة، وفرطوا في السماحة والعفو وهما من المصالح التحسينية، فكانوا يبطشون بطشَ الجبّارين بمن يخالفهم، ولا يُقيلون عثرة أحد، وقد قال رسول الله ﷺ: «أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلا الحدود»[*] فإذا سألتهم عن سبب أخذهم بالقسوة، وتركهمْ العفو زعموا أنّ العفو يؤدي إلى إضاعة الدين. ويجيب الشاطبي أنَّ ما يتعللون به باطل، إذْ لو كان الأمر كما يقولون لما جاء الحث على العفو في الكتاب والسنة[9].

---

(7) كتاب الاعتصام، ج 2، ص 348.

(8) نفس المصدر، ص 347.

(*) أخرجه أحمد وأبو داود، وأخرجه البخاري في الأدب المفرد عن عائشة.

(9) انظر كتاب الاعتصام، ج 1، ص 215.

2 ـ اجتناب الغلو في الدين:

يُعرِّف الشاطبي الغلو في الدين بأنه إلزامُ النفسِ ما لا يلزم شرعاً كأَنْ يفرض عليها فروضاً راتبة، أو يعمد إلى تعذيبها بطعام خَشِنٍ، أو لباس غليظ، أو أداء أعمال شاقة، كلُّ ذلك من غير ضرورة توجبه. أو يحرمها من الأكل أياماً، أو يمتنع عن التزوج لغير سبب مانع، فإنَّ هذا كله وما في معناه هو الغلوّ في الدين الذي لم يكن من عمل السلف رضي الله عنهم[10].

إنَّ التيسير على النفس هدية من الله تعالى لعباده، فمن شدد على نفسه فكأنما ردَّ الهدية على صاحبها. وإذا كان ذلك مسْتَقْبَحاً بين الناس، فكيف يفعله المؤمن مع خالقه[11]؟.

يأخذ الشاطبي بعد ذلك في الاحتجاج من الكتاب والسنة على أن الغلو في الدين بدعة، وليس من الإسلام في شيء فيذكر أن رسول الله ﷺ «كان يأكل الطيّب إذا وجده، وكان يحب الحلوى، والعسل، ويعجبه لحم الذراع، ويستعذب الماء، فأين التشدد في هذا؟»[12].

أما الدليل على ذلك من الكتاب فإن الله تعالى يقول:

﴿والأرض وضعها للأنام، فيها فاكهة والنخل ذات الأكمام إلى قوله: يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان﴾[*].

يتساءل الشاطبي هنا: هل خلق الله تعالى هذه النعم لعباده لينعموا بها ويشكروا له، أم خلقها لمجرد الخلق دون أن يجعلها لأحد؟ وإذا كان قد خلقها لمجرد الخلق فلماذا يَمُنُّ بها علينا ويطلب منا أن نحمده عليها[13]؟.

---

(10) كتاب الاعتصام، ص 216، 301.
(11) المصدر نفسه، ص 301.
(12) المصدر نفسه، ج 1، ص 341.
(*) سورة الرحمن، الآيات من 10 إلى 23.
(13) المصدر السابق، ص 342.

تعالى الله عن ذلك، فأفعالُه وأقوالُه منزهة عن العبث، وقد ذكر أنه سخّر لنا ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه[14] وإنما نهى عن الإسراف، وافتعال الحاجة إلى الطعام والشراب للمزيد منهما بغير سبب[15].

ويستمر الشاطبي في مناقشة المغالين في الدين، ومحاولة إقناعهم بأن الغلوّ خروجٌ عن السنة «كالذي يجد للطهارة مائيْن، سَخِناً وبارداً، فيتحرى البارد الشاق استعماله، ويترك الآخر. فهذا لم يعط النفس حقها الذي طلبه الشارع منه وخالف دليل رفع الحرج»[16].

فمن تقرب إلى الله تعالى بغير ما شرع له فقد ضل. إذ خرج عن السنة، وسيرة السلف الصالح، وسلك طريق العنت[17] وهو طريق مذموم كما يبدو من هذه الآية الكريمة:

﴿واعلموا أنّ فيكم رسول الله، لو يطيعكم في كثير من الأمر لَعَنِتُّمْ﴾[18].

فمعنى «الكثير من الأمر» في الآية، زيادة التكليف. ومعنى **﴿لعنتم﴾** لدخلت عليكم المشقة، ودين الله لا عنت فيه[19].

وقع الاعتراض هنا على الشاطبي بأن الله تعالى أمر رسوله بالتبتل في قوله:

﴿وآذكُرِ اسمَ ربك، وتبتلْ إليه تبتيلاً﴾[20]، والتبتل هو الإعراض عن الدنيا، والانقطاع للعبادة، والأمر لرسول الله ﷺ أمر لأمته؟.

---

(14) كتاب الاعتصام، وانظر الآية: 13 سورة الجاثية.
(15) المصدر نفسه، ص 341.
(16) المصدر نفسه، ج 1، ص 340.
(17) العنت: المشقة.
(18) سورة الحجرات، الآية: 7.
(19) المصدر السابق، ص 295.
(20) سورة المزمل، الآية: 8.

رد الشاطبي على هذا الاعتراض بأنّ التبتل ليس معناه ما أراد المغالون من تلك الرهبانية[21] التي ابتدعها النصارى، وإنما معناه إخلاص العبادة لله دون سواه، وليس معناه رفض الدنيا، وترك الاستمتاع بها جملة واحدة[22].

أما رهبانية النصارى فإنها منسوخة بالكتاب والسنة. أما نسخها بالكتاب فواردٌ بقوله تعالى:

﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين. وكلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون﴾[23].

وأما نسخها بالسنة فيدل عليه أن ثلاثة من الصحابة رضي الله عنهم أرادوا أن ينقطعوا عن الدنيا انقطاع رهبان النصارى فنذر أحدهم أن يقوم الليل كله، ونذر الثاني أن يصوم الدهر، ونذر الثالث أن يعتزل النساء، فلما بلغ الأمرُ رسولَ الله ﷺ دعاهم، وأنكر عليهم صنيعهم وقال لهم:

«أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، ولكني أصوم وأُفطر وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمَنْ رغب عن سنتي فليس مني»[*].

فسنة رسول الله ﷺ هي أن يأخذ المرء بحقه من الدنيا دون إفراط، وإن النفور من الدين الذي انتهى بكثير من الناس إلى ترك التكليف سببه عند الشاطبي الغلو في الدين[24].

ولكن كيف ذلك؟

يقول الشاطبي: إن العامة إذا توهمت أنّ الدين الصحيح لا يكون إلا

(21) الرهبانية: السياحة، وهي ترك ملاذ الدنيا، والعزلة في الأديرة.

(22) انظر كتاب الاعتصام، ج 1، ص 336.

(23) سورة المائدة، الآية: 87، 88.

(*) أخرجه الشيخان والنسائي.

(24) المصدر السابق، ص 300.

مع المشقة والحرمان، أخذها اليأس من الوفاء به على تلك الصورة التي رأتها عند المغالين، فتركتْه[25].

إن الشاطبي يُحمّل المغالين، المتشددين مسؤولية نفور معظم الناس من الدين، وترك فرائضه، والتأدب بآدابه.

وسنورد له نصًّا يصوّر فيه كيف كان الصحابة رضي الله عنهم يفهمون الدين، وكيف كانوا يمارسونه في حياتهم اليومية، وهم مَنْ ينبغي الاقتداءُ بهم، لأن الدين الذي نزل فيهم. يقول:

«فلقد كانوا رضي الله عنهم مكتسبين للمال، منفقين له حيث نُدِبُوا. لم يتعلق بقلوبهم منه شيء إذا عنَّ لهم أمر أو نهي(*) بل قَدَّموا أمر الله ونهيه على حظوظ أنفسهم الباطلة، على وجهٍ لم يُخِلَّ بحظوظهم فيه وهو التوسط»[26].

هذا نموذج لما يتعلق بمنهجهم في الأخذ بالدين في الحياة العامة، وأهمُّها كسبُ المال والتصرف فيه أو ما نسميه اليوم بالنشاط الاقتصادي.

وأما الأخذ بالدين في حياتهم الخاصة فيقول فيه:

«ثم نَدَبَهُم الشارع إلى اتخاذ الأهل والولد فبادروا إلى الامتثال، ولم يقولوا: هو شاغلٌ لنا عمَّا أُمرنا به.

لأن هذا القول مشعرٌ بالغفلة عن معنى التكليف به(**) فإن الأصل الشرعي أنّ كل مطلوب هو من جملة ما يُتَعَبَّدُ به إلى الله تعالى، ويُتَقَرَّبُ به إليه. فالعبادات المحضة ظاهرٌ فيها ذلك، والعادات كلها ـ إذا قُصِدَ بها آمتثال أمرِ الله ـ عباداتٌ»[27].

---

(25) انظر كتاب الاعتصام، ج 1، ص 300.

(*) أي أمرٌ بإنفاقه أو نهي عن إتلافه في الشهوات أو كنزه.

(26) المصدر السابق، ص 336.

(**) يجعل الحظوظ الدنيوية كالزواج وغيره من التكليف.

(27) المصدر السابق، ج 1، ص 336.

3 ـ السلفية حقيقتها العمل:

إن السلفية ليست مذهباً نظرياً، ولا تعلقاً بقوالب متحجرة، وإنما هي حركية وعقل، والعمل من طبعه أن يغيّر الأوضاع ويتقدم بالحياة، ولكي يُبرهن الشاطبي على هذه الحقيقة فإنه يذكر أن العمل كان المقصد الأول عند السلف، وأن العلم عندهم لا قيمة له إذا لم ينبن عليه عمل نافع[28].

إنهم كانوا يرون أن العلم النظري تكلفٌ لا حاجة إليه، وكدليل على ذلك فإنَّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه قرأ قوله تعالى:

﴿وفاكهةً وأبًّا﴾[29] فتساءل:

«هذه الفاكهة[*] فما الأب؟».

ثم استدرك فقال: ما أُمِرْنَا بهذا[**].

ويستنتج الشاطبي من هذا الأثر الذي يورده عن عمر أن آتباع السلف ليس بحفظ الأقوال، ولا بكثرة الرواية عنهم، وإنما باتباع منهجهم وهو العمل[30].

والعمل عند السلف لا يقتصر فيه على ما ذكرنا، إنما يمدنا بمقاييس لمعرفة نوع الحكم الشرعي الذي كانوا يعملون به. وكيفيةُ ذلك أَنَّ كل دليل شرعي عملوا به على صورة مطردة، فهو الدليل الذي يجب أخذه، لأن مداومتهم على العمل به حجة على أنهم تلقوا ذلك الدليل عن النبي ﷺ تلقيَ الواجب أو السنة المؤكدة[31].

---

(28) انظر كتاب الاعتصام، ج 2، ص 54.
(29) سورة عبس، الآية: 31.
(*) أي هذه الفاكهة فهمنا معناها.
(**) أي ما أُمرنا أن نبحث عما لا يترتب عليه عمل.
(30) المصدر السابق، ج 1، ص 97.
(31) انظر الموافقات، ج 3، ص 56.

وكل دليل لم يواظبوا على العمل به، أو لم يثبتْ أنهم عملوا به، جاز تركه لاحتمال أن يكون مندوباً، أو مجردَ مباحٍ، أو وقع نسخه[32].

إن هذا المنهج في الأخذ بأعمال الصحابة، والذي نستمده من الطابع العملي للسلفية قد تَنَبَّهَ إليه مالك رضي الله عنه من قبل فكان يقدم الأعمال على الأقوال[33]، بل إنه كان «يراعي العمل المستمر والأكثر، ويترك سوى ذلك وإنْ جاء فيه أحاديث»[34].

4 ـ الشريعة كلٌّ واحدٌ:

كان السلف ينظرون إلى الشريعة على أنها كل واحد لا يتجزأ، وكانوا يرون أن قبول بعضها وترك بعضها الآخر مروقٌ من الدين[35].

إنها كانت عندهم «كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المترتبة عليها»[36].

إن هذه النظرة امتدت إلى مسلكهم في الاجتهاد، فكانوا لا يأخذون بالعام قبل البحث عن الخاص، ولا بالمطلق قبل البحث عن المقيد، ولا بالمجمل قبل البحث عن المبين. وكانوا يرون أن الخروج عن هذا المسلك أخذُ بالمتشابه، ذلك أنّ «شأن متبعي المتشابهات أخذُ دليلٍ مَا، أخذاً أولياً، وإنْ كان ثم ما يعارضه من كلي أو جزئي»[*]، ولا يفعل ذلك إلا من كان في قلبه زيغ[37].

---

(32) الموافقات، ج 3، ص 56.

(33) المصدر نفسه، ص 66.

(34) نفس المكان.

(35) انظر كتاب الاعتصام، ج 1، ص 245.

(36) نفس المكان.

(*) المصدر نفسه، ج 1، ص 245.

(37) المصدر نفسه، ص 246.

وهـذه النظرة إلى الشـريعة على أنّهـا كلٌّ واحـدٌ، تقتضي أنه لا تنـاقضَ فيها، ولا تضاربَ بين نصوصها. فهي كلها جاريـة على نسق واحد لا اختـلال فيه.

وإذا حدث أنْ أدّى بادي الرأي إلى توهم الاختلاف، فإن على من وقـع لـه ذلـك أن يتهم نفسـه، لا أنْ يتهم الشـريعـة، وأنّ عليـه أن يقلع عن ذلـك التوهم، وأن يوطن نفسه على اليقين بانتفـاء الاختلاف في الشـريعة، فـالله عز وجل نفى أن يكون فيما أنزل اختلاف فقال:

﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافـاً كثيراً﴾(38) ولكن إذا بـدا أن النصوص متعارضة، فإن منهج السلف في الخروج من التعارض هو الجمع بين المتعـارضين كلمـا أمكن الجمـع بينهمـا، لأن الجمـع إعمـالٌ للدليلين، وإعمالُ الدليلين أفضل من إعمال أحدهما دون الآخـر. فإنْ لم يمكن الجمـع وجب الرجوع إلى ترجيح العمل بأحدهما دون الآخر.

وهنـا لا يخلو الحـال من أمـرين. إمـا أن يكـون التعـارض بين قـطعي وظني، أو بين ظنيين، ولا يمكن أن يكـون بين قـطعيـين لأنـه التعـارض المنصوص على نفيه عن الشريعة. فإذا كان التعارض بين قطعي وظني، بـطل الظني وأعمل القطع. وإذا كان بين ظنيين فعلى الناظر الاجتهاد في ترجيـح ما يراه أقرب إلى أصول الشريعة ومقاصدها(39).

إن المهم أن يقف الفقيه المجتهد على الحق في مشكل التعارض، ولا عليـه أن يبقى بـاحثـاً في التمـاس المخـرج منـه إلى المـوت. فـإنْ يئس من الـوصـول إلى حـل الإشكـال فعليـه التسليم إلى الله من غيـر اعتـراض، فهـو

(38) كتاب الاعتصام، ج 2، ص 310، والآية رقم 82 من سورة النساء.
(39) المصدر نفسه، ج 1، ص 247.

المتشابه(*) الذي ينبغي تفويض حقيقة المراد منه إلى الله عز وجل[40].

ذلك هو منهج السلف في المتشابه «فلم يتكلموا فيه بغير التسليم له، والإيمان بغيبه المحجوب أمرُه عن العباد كمسائل الاستواء، والنزول، والضحك، واليد، والقدم، والوجه، وأشباه ذلك»[41].

ومن حيث التكليف فإن المتشابه يقع رده إلى المحكم(*) إذْ لا تكليف به. فالله تعالى لم يكلفنا بما لا قدرة لنا على فهم المراد منه، وإنما كلفنا في حقه أن نؤمن أنه من عنده تعالى، ونسلمَ أمره إليه من حيث معناه[42].

إن الذين زاغت قلوبهم لا يسلكون هذا المسلك الذي هو منهج السلف الصالح، بل يأخذون بالمتشابه فيقعون في الضلال[43]، وهؤلاء هم الذين عناهم الله تعالى بقوله:

﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب، وأُخَرُ متشابهات. فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه، آبتغاءَ الفتنة، وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله. والراسخون في العلم يقولون آمنا به، كلٌّ من عند ربنا، وما يذكّر إلا أولو الألباب﴾[44].

5 ـ التشريع لله وحده:

هذا الأصل من أهم القواعد التي يقوم عليها مذهب السلف. وتقريره

(*) المتشابه هو الذي يدل على المعنى دلالة غامضة تحتمله وتحتمل غيره، أو يدل على معان كثيرة من غير تعيين.
(40) كتاب الاعتصام، ج 2، ص 310.
(41) الموافقات، 3، ص 94.
(*) المحكم هو الذي يكون بَيِّنَ المعنى، فلا يحتمل غيره.
(42) المصدر السابق.
(43) كتاب الاعتصام، ج 1، ص 247.
(44) سورة آل عمران، الآية: 7.

أنه لا يجوز لأحد أن يُحلّ ما حرم الله تعالى، أو يحرم ما أحل لعباده[45].

إذا وقع شيء من ذلك على سبيل الابتداع فهو الكفر. وإن وقع على معنى التقرب إلى الله تعالى فهو الجهل. لأنه لا يجوز أن يكون التقرب إلى الله بما نهى عنه[46].

ثم يأخذ الشاطبي في تفصيل هذا الأصل فيذكر أنه يتضمن ثلاثة أوجه هي:

(أ) **الوجه الأول**: التحليل والتحريم ابتداء: بيانُه أَنْ يُنصِّب أحد نفسه مشرِّعاً من دون الله، فيدّعي أن هذا الأمر جائز، وهذا ممنوع، وهذا واجب، . . . من غير أن يستند إلى أصل من الشرع، وإنما هو باديَ الرأي.

والشاطبي يُصنف هؤلاء الذين يستندون في التحليل والتحريم إلى مجرد آرائهم ثلاثةَ أصناف: مبتدعة، وأهل أهواء، وأهل جهل[47].

أما المبتدعة فإنهم ينطلقون من معتقداتهم الباطلة كالزنادقة، والخوارج وأهل الفرق الضالة كلها، وأما أهل الأهواء فهم الذين تغلبهم أهواؤهم فيقدّمونها على الشرع، وإن كان المبتدعة في حقيقتهم أصحاب أهواء، وهؤلاء كلهم قد جمعهم القرآن في الذم فقال تعالى:

﴿ولا تقولوا لِمَا تَصِفُ ألسنتكم الكذبَ، هذا حلال وهذا حرام، لتفتروا على الله الكذب. . . . . الآية﴾[48].

وأما أهل الجهل، فهم الذين يُفتون الناس بالجهل، وهم الذين ورد في التنبيه إليهم، والتحذير من فتاواهم الباطلة في الحلال والحرام، قوله ﷺ:

---

(45) انظر كتاب الاعتصام، ج 2، ص 40.

(46) نفس المكان.

(47) المصدر نفسه، ج 1، ص 106.

(48) سورة النحل، الآية: 116.

«إن الله لا ينزع العلم انتزاعاً ولكن ينزعه بقبض العلماء، فيبقى ناس جهال يُسْتَفْتَوْنَ، فَيُفتُون برأيهم، فيَضِلُّون ويُضِلُّون»[49].

ويبدو من الحديث أن هذا الصنف قد حتمت الظروف وجودهم، وٱلْتِجَاءَ الناس إليهم، ولكن مسؤوليتهم تعود إلى إفتاء الناس بآرائهم الخاصة، إما استخفافاً بالدين، وإما عجزاً عن الاستمداد منه.

(ب) **الوجه الثاني**: التحليل والتحريم على وجه التقرب. يُبَيّنه الشاطبي فيذكر أنه إيجاب ما ليس بواجب، أو تحريم ما ليس بمحرم تقرباً إلى الله، لا على معنى الابتداع، وهذا الوجه تندرج فيه الأيمان والنذور التي فيها تعذيب للنفس وغلوٌّ في الدين، ويبدو أن هذه الظاهرة قد وُجدت في حياة الرسول ﷺ، فقد ورد أنَّ عثمان بن مظعون استأذن النبي ﷺ في أن يَخصي نفسه حتى يقطع الرغبة في الجماع، وينصرف عن النساء إلى العبادة، فنهاه الرسول وشدّد عليه في النهي[50]. ومن ذلك أن رجلاً أقسم ألَّا ينام على فراشه سنة، فنهاه ابن مسعود قائلاً: كفِّرْ عن يمينك ونَمْ في فراشك[51].

ولما كان هؤلاء طيبي النية يهدفون من تشددهم إلى إخلاص العبادة لله، فإن الله تعالى رفق بهم، ونهاهم بلطف عن أن يحرموا ما أحلَّ لهم فقال:

﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحلَّ الله لكم﴾[52] وقد سبق أن ذكرنا هذه الآية عند بيان النهي عن الغلو في الدين.

(جـ) **الوجه الثالث**: الأخذ والترك من المباح. إن هذا الوجه من التعامل مع الشرع هو الوجه الذي لا إثم فيه وهو أن يأخذ الإنسان من المباح ما شاء، ويترك منه ما شاء، لا على وجه الإيجاب أو التحريم، بل على وجه

---

(49) أخرجه البخاري في الأدب المفرد عن عبد الله بن عمرو بن العاص (رض).
(50) انظر كتاب الاعتصام، ج 2، ص 40.
(51) نفس المكان، وانظر أيضاً ج 1، ص 329.
(52) سورة المائدة، الآية: 87.

الأخذ من الشيء بما يوافق النفس، أو الابتعاد عمّا لا يوافقها دون قصد إلى التشريع بتحليل أو تحريم[53].

فالعنصر المميّز هنا هو القصد، ولو قصد أحد أن يفعل ذلك على وجه الإيجاب أو الحرمة لأَخْرج المباح عن حكمه فيكون بذلك مشرّعاً، أي مبتدعاً، وإذنْ فالقاعدة هي أنْ يأخذ المرء من المباح أو يترك ما شاء دون أنْ يقصد إخراج حكمه عن صبغته الشرعية فيجعله واجباً أو محرَّماً.

ويذكر الشاطبي أمثلة عديدة لهذا الوجه منها ما كان يُحبه رسول الله ﷺ من العسل والطيب، وما كان يبغضه من أكل الضَّب والثوم وهما حلال[54].

ولقد كان هذا المنهج هو منهج السنة في الأخذ بالحياة، وهو المنهج الذي ساد أعمال السلف، فكانوا لا يبطلون أحكام الله بأهوائهم، وكان كل منهم يجتهد، متّبِعاً الأدلة «مُلقياً إليها حكمة الانقياد، باسطاً يد الافتقار، مؤخِّراً هواه، ومقدّماً لأمر الله»[55].

لقد كانت الفكرة السائدة عندهم هي أن الشريعة كاملة من حيث كلياتها المستغرقة لجميع القضايا الجزئية، فلا حاجة إلى إضافة واجب أو محرم أو أي حكم لم ترد به تصريحاً أو تلميحاً. وكمالُها هذا هو المَعني بقوله تعالى:

﴿ونزّلنا عليك الكتاب تِبياناً لكل شيء﴾[56].

ومن هنا يتبين أن ما يَجِدُّ في حياة الناس من أحوال المعيشة وضروب التعامل التي تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة هو مشمولٌ بكليات الشريعة، ولذلك كانت كاملة فقال منزلها:

---

(53) انظر كتاب الاعتصام، ج 1، ص 328.

(54) نفس المكان.

(55) المصدر السابق، ج 1، ص 135.

(56) سورة النحل، الآية: 89.

﴿اليوم أكملتُ لكم دينكم. . . . ﴾[57]، ونَبَّـه إلى أنّ تلك الكليـات لا يخرج عنها شيء يطرأ بعد نزولها فقال:

﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾[58].

وقع الاعتراض على الشاطبي في خصوص هذا الأصل بأنه يمكن معرفة الحلال والحرام أحياناً بما يخطر في النفس من الميل إلى الشيء أو النفور منه، واستدلَّ المعترض بحديث وابصة رضي الله عنه من أنه سأل رسول الله ﷺ عن البر والإثم فأجابه قائلاً:

«يا وابصة استفتِ قلبك، واستفتِ نفسك. البرُّ ما اطمأنتْ إليه النفس، واطمأن إليه القلب. والإثم ما حاك في النفس[59] وتردد في الصدر وإنْ أفتاك الناس وأفتوك»[60].

رد الشاطبي هذا الاعتراض بتضعيف الحديث، محذِّراً من قبوله وقبول كل ما في معناه، مبيناً أنه متعارض مع القرآن، فإن الله تعالى يقول: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾[61] ولو كانت القلوب دالةً على أحكام الشريعة لَمَا أمر الله تعالى باستفتاء العلماء، بل لما أرسل الرسل[62].

ومما يدل أيضاً على أن هذا الحديث في منتهى الضعف إنْ لم يكن موضوعاً أنه متعارض تعارضاً صريحاً لا يحتمل التأويل مع قوله تعالى:

﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾[63].

---

(57) سورة المائدة، الآية: 3.
(58) سورة الأنعام، الآية: 38.
(59) حاك الشيء في نفسه حَوْكاً، أي ثبت، ومنه «الإثم ما حاك في صدرك وكرهتَ أن يطلع عليه الناس» (المعجم الوسيط، ج 1، ص 208).
(60) أخرجه الطبري في تهذيب الآثار.
(61) سورة النحل، الآية: 43.
(62) انظر كتاب الاعتصام، ج 2، ص 153.
(63) سورة النساء، الآية: 105.

فإنه لم يقل: «لتحكم بين الناس بما رأته نفسك»[64].

فلا عمل في الشريعة بما يخطر للنفوس، وما ذلك إلا من قبيل العمل بالهوى[65].

6 ـ التقيدُ بالنص، وتقديمُه على العقل:

يميّز الشاطبي بين مجالين في الحياة الإنسانية: مجالٌ دنيوي خالص كالصنائع والحرف، والعلوم، وكلّ الأعمال التي تُعَدُّ أسباباً للرزق، ومجالٌ يتصل بالدنيا والدين أو بالدين وحده.

أما المجال الأول فإنّه متروك لاجتهادات العقول، وَمُقَيَّدٌ فقط بأن يكون محقّقاً للمصلحة، مجتنباً للمفسدة، أما المجال الثاني فإنه يجب أن يُقَدَّمَ فيه الشرع على العقل، ولا يُحَكَّمُ العقل فيما يتصل بالدين عقيدةً وشريعةً إلا فيما لا يتعارض مع النَّقل، ويسوق الشاطبي هنا قاعدة عامة فيقول:

«إذا تعاضد العقل والنقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أنْ يَتَقَدَّم النقلُ فيكونَ متبوعاً، ويتأَخَّرَ العقلُ فيكون تابعاً، فلا يسرح العقلُ في مجال النظر إلَّا بقدر ما يُسرحه النقل»[66].

إنَّ هذه القاعدة لا يجوز التفريط فيها، بل «ينبغي أنْ تكون من بال الناظر في هذا المقام»[67] فإنَّها من قواعد السلف الصالح، فقد «كان الناس في الجاهلية يتبعون ما تستحسنه عقولهم، وطباعُهم، فجاء النبي ﷺ فردّهم إلى الشريعة»[68].

---

(64) كتاب الاعتصام، ج 2، ص 153.
(65) المصدر السابق، ج 2، ص 153 وما بعدها.
(66) الموافقات، ج 1، ص 87.
(67) كتاب الاعتصام، ج 1، ص 53.
(68) المصدر السابق، ج 2، ص 93.

والشاطبي في إبرازه لهذا الأصل من أصول السلفية التي اعتمدها منهجاً لإصلاحه يردُّ بطريق غير مباشر على ابن رشد الحفيد ومن سار مسارهُ في تقديم العقل على النقل عند التعارض، على معنى أن أحكام العقل واضحة لا تقبل التأويل، بينما النص في نظره هو الذي يدخله الاحتمال فيقبل التأويل[69].

إن الشاطبي يرى أنّ ما يذهب إليه هؤلاء من تقديم العقل على النقل في الشريعة بدعة، وعملٌ بالهوى، وقد حصر الكتابُ العزيز الأمرَ بين اتباع الشرع واتباع الهوى، فقال تعالى: ﴿**فإن لم يستجيبوا لك، فاْعلمْ أنَّما يتّبعون أهواءهم**. . . . الآية﴾[70].

ويأخذ الشاطبيَ شيءٌ من الشدة فيذهب إلى أن تقديم العقل على النقل فيما هو شرع، فيه شبهة من الشرك، ذلك «أن الله جعل للعقول في إدراكها حداً تنتهي إليه، لا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلاً إلى الإدراك في كل مطلوب، ولو كانت كذلك لاستوت مع الباري تعالى في إدراك جميع ما كان، وما يكون، وما لا يكون، فمعلومات الله لا تتناهى، ومعلومات العبد متناهية، والمتناهي لا يساوي ما لا يتناهى»[71].

ثم إنه لو قُدم العقل على النقل لكان ذلك من باب التحسين والتقبيح العقليين، وقد ثبت عند الجمهور أنّ العقل لا يُحسِّنُ ولا يُقَبِّحُ فيما يعود الحكم فيه إلى الشرع[72] «فالعقل الصحيح هو الذي يستحسن ما يستحسنه الشرع، ويستقبح ما يستقبحه»[73].

---

(69) انظر فصال المقال، ص 34 وما بعدها.

(70) انظر كتاب الاعتصام، ج 1، ص 51، والآية من سورة القصص، رقم 50.

(71) المصدر السابق، ج 2، ص 318.

(72) انظر الموافقات، ج 1، ص 87.

(73) كتاب الاعتصام، ج 1، ص 93.

إننا لو حكّمنا العقل فيما الأصل في الحكم فيه للشرع لأبطلنا الشرع بالعقل، وهذا ما لا يقول به أحد[74].

إن منهج السلف ليس ضد العقل، وإنما ينبغي أن يكون حكمه مستنداً إلى الشرع. ويدل على ذلك قوله تعالى:

﴿وَمَنْ أضلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هواه بغيرِ هدًى من الله﴾[75].

إن ما أهلك المبتدعة والزنادقة، ومن إليهم من أهل الضلال أنهم كانوا يرون ما في الكتاب والسنة دون ما بلغته عقولهم، فأوقعهم هذا الغرور الأعمى في الفتنة والتذبذب، «فتراهم يرتضون اليوم مذهباً ويرجعون عنه غداً، ثم يصيرون بعد غد إلى رأي ثالث»[76].

ويبدو أنه وقع الاعتراض على الشاطبي بالقياس. فزعم المعترض أنّ القياس من باب تقديم العقل على النقل، خاصة إذا كانت الآثار ضعيفة. فالحنفية مثلاً أخذوا بالقياس وتركوا الآثار في كثير من مسائلهم[77].

رد الشاطبي هذا الاعتراض بأن القياس من باب تقديم النقل على العقل.

وبيان ذلك أنَّ المجتهد يقيس على ما ورد بالنقل، فهو حين يعدل عن الأثر الضعيف، إنما ينتقل إلى أثرٍ قوي يقيس عليه، فيكون العقل في حقيقة الأمر تابعاً للنقل، وذلك هو المطلوب[78]

إن الخروج عن منهج السلف، هذا الذي بينا قواعده، ابتداعٌ في الدين، فما هي البِدَع إذن؟

---

(74) انظر الموافقات، ج 1، ص 88.
(75) سورة القصص، الآية: 50.
(76) كتاب الاعتصام، ج 1، ص 144.
(77) انظر الموافقات، ج 1، ص 89.
(78) نفس المكان.

الفصل الثالث

البدع وأنواعها

البدعة في اللغة اسم هيئة من الابتداع، كالرفعة من الارتفاع، وتطلق على كل ما أُحدث من غير مثال سابق، سواء كان الأمر المحدَث محموداً أم مذموماً[1].

وأما في اصطلاح الفقهاء وأصحاب السنن فإنهم انقسموا فيها إلى فريقين: فريق يرى أن البدعة تكون محمودة، ومذمومة. ومن هؤلاء عز الدين بن عبد السلام الشافعي، وشهاب الدين القرافي، المالكي. ويقال إن الشافعي والغزالي كانا يذهبان هذا المذهب[2].

وأما الفريق الثاني، ومنهم الشاطبي، فإنهم يرون أن لفظ البدعة لا يجوز أن يطلق إلا على المذموم مما خالف السنة. يقول ابن رجب الحنبلي[3]:

---

(1) عزت عطية: البدعة، ص 157.

(2) المرجع السابق، ص 160.

(3) هو عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، البغدادي، الدمشقي، الحنبلي. ولد ببغداد سنة 736 هـ وسمع بمكة ومصر ودمشق، وتوفي بها سنة 695 هـ، وهو محدث، وفقيه، وأصولي. من مؤلفاته ذيل طبقات الحنابلة، وشرح سنن الترمذي، وتقرير القواعد وتحرير الفوائد في الفقه (الدرر الكامنة لابن حجر، ج 2، ص 321).

«المراد بالبدعة ما أُحدث ممّا لا أصل له في الشريعة يدل عليه. أما ما كان له أصل من الشرع يدل عليه فليس ببدعة شرعاً، وإن كان بدعة لغة»[4].

ويتفق الشاطبي مع ابن رجب الحنبلي الذي كان معاصراً له، فَيُعرِّف البدعة بقوله إنها «طريقة في الدين مختَرَعةٌ تضاهي (الطريقة) الشرعية، يُقْصَدُ بالسلوك عليها ما يُقْصَدُ بالطريقة الشرعية»[5].

كما يتفق معه في أنّ البدعة لا دليل عليها من الشرع «إذْ ليس لأحدٍ من خلق الله أنْ يخترع في الشريعة أمراً لا يُوجَدُ عليه منها دليل، لأنه عين البدعة»[6].

هذا الموقف الذي وقفه الشاطبي من البدعة حمله على رفض مذهب القائلين بأنّ من البدع ما يكون محموداً، فالبدعة عنده لا تكون إلّا مذمومة، وأما ما استدلوا به على مذهبهم من أنَّ النبي ﷺ قال: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»[7] فإنّ المراد بالمسلمين في هذا الحديث عند الشاطبي، هم العلماء المجتهدون، لا عامةُ المسلمين، فهم الذين يروْن الشيءَ حسناً حين يكون جارياً على أصول الشريعة، أمّا العامة فليست معنية بهذا الحديث لعجزهم عن إدراك ذلك، ومن ثمة فلا آعتبارَ باستحسانهم[8].

كما يناقشهم في آحتجاجهم بالمصالح المرسلة، فقد زعموا أنّ النظر في الأحكام بحسب المصالح المرسلة من البدع الحسنة التي جَرَى عليها مالك رضي الله عنه. فردّ الشاطبي على هذا بأنّ المصالح المرسلة جارية على مقتضى الأدلة الشرعية من حيث مقاصدُ الشريعة في جلْب المصالح، ودَرْء

(4) جامع العلوم والحكم، ص 160.
(5) كتاب الاعتصام، ج 1، ص 37.
(6) المصدر السابق، ص 359.
(7) أخرجه أحمد في مسنده.
(8) انظر كتاب الاعتصام، ج 2، ص 353.

المفاسد، فلها سند من نصوص الشرع[9].

إنّ المصالح المرسلة لو لم تكن كذلك لكانت من قبيل التحسين والتقبيح بالعقل، وهو مذهب أهل الضلال، وليس مالكاً رحمه الله منهم، بل إنه ما حَسَّنَ إلاَّ ما حسَّنه الشرع، وما قَبَّح إلاَّ ما قبّحه الشرع[10].

إنّ الشرع لم يُحسِّنْ البدعةَ أبداً «إذْ لا بدعة في الدّنيا يشهد الشرع باعتبار حسنها»[11] بل ذَمَّهَا، فقال رسولُ الله ﷺ: «كلُّ بدعةٍ ضلالةٌ، وكلُّ ضلالةٍ في النار»[12].

وقد ذهب عز الدين بن عبد السلام، وتلميذه شهاب الدين القرافي ـ وهما من القائلين بأنَّ من البدع ما يكون محموداً ـ إلى تقسيم الواجب بحسب أحكام الشريعة الخمسة: فمنها الواجب كتدوين القرآن على عهد أبي بكر رضي الله عنه، ومنها المحرم كفرض المكوس، ومنها المندوب كصلوات التراويح، وقد ابتدعها عمر رضي الله عنه، ومنها المكروه كتخصيص الأيام الفاضلة بنوع من العبادة. ومنها المباح كاتّخاذ المناخل للدّقيق[13].

والضابط في معرفة الحكم المنطبق على البدعة هو عَرْضُها على تلك الأحكام حُكْماً، حُكْماً، حتى تندرج في واحد منها فيكون حُكْمَهَا[14].

يردّ الشاطبي على هذا بأنَّ البدعة لا تندرج في أيّ حكم من أحكام الشريعة، وإنما هي مُخْتَرَعَةٌ، اختراعاً، فلا يمكن أن تكون من قبيل الواجب، أو المندوب، أو المباح. وإذن «فالجمع بين تلك الأشياء بِدَعاً، وبين كون

---

(9) كتاب الاعتصام، ج 1، ص 192.
(10) المصدر السابق.
(11) الفتاوى، ص 203.
(12) أخرجه مسلم.
(13) ابن عبد السلام الشافعي: قواعد الأحكام، ج 2، ص 204، وما بعدها.
(14) المرجع نفسه.

الأدلة تدلّ على وجوبها، أو ندْبها، أو إباحتها، جمْعٌ بين متناقضين»[15].

ويُرجع الشاطبي خطأ عز الدين بن عبد السلام والقرافي إلى عدم فَهْمِهِمَا للبدعة على حقيقتها «إذْ البدعة خاصّتُهَا أنّها خارجة عمّا رسمه الشارع»[16].

بناءً على هذا الأصل فإن ما يُحدثه الناس ليس بدعةً إلّا إذا كان خارجاً عما رسمه الشارع، بل إنّ بعض ما يُحدثونه يكون واجباً شرعاً إذا كان الواجب لا يتمُّ إلّا به، مثلُ تدوين القرآن، والاشتغال بما يُفْهَمُ به كتابُ الله وحديثُ رسوله ﷺ من علوم اللغة والبيان، وما يُسْتَعَانُ به على آستنباط الأحكام منهما «فعلى هذا لا ينبغي أنْ يُسَمَّى علمُ النحو أو غيره من علوم اللسان، أو علم الأصول، أو ما شابَه ذلك من العلوم الخادمة للشريعة بدعةً أصلاً»[17].

إنما البدعة هي ما يقع إحداثُه في العقيدة أو الشريعة، معارضةً لِلأصل الديني، إذْ «لا معنى للبدعة إلّا أنْ يكون الفعل في آعتقاد المبتدع مشروعاً وليس بمشروع»[18]. ومن لم يفهم البدعة هذا الفهم الصحيح فهو «إما متجوز، أو غير عارف بوضع لفظ البدعة»[19].

من هذا البيان يتضح أنّ الممارسات العادية التي يجري الناس عليها في حياتهم اليومية، والخارجة عن كونها عقيدة أو عبادة لا تُسَمَّى إطلاقاً بدعة.

ومن أمثلة هذا النوع ما استحدثه الناس بعد زمن رسول الله ﷺ من ألوان الطعام، والشراب، واللباس، والصنائع، وفنون العمارة، وما سيُحدثونه

(15) كتاب الاعتصام، ج 1، ص 192.
(16) المصدر السابق، ص 37.
(17) المصدر السابق، ص 39.
(18) المصدر السابق، ص 108.
(19) المصدر السابق، ج 1، ص 187.

بعد ذلك. كل هذا ليس من البدع في شيء إلا أن يدخل فيما نهى الشرع عنه لفساده، ومن قال بغير هذا الأصل فقوله افتيات على الدين يجب ردُّه[20].

والدليل على صحة هذا الأصل أن رسول الله ﷺ لم يُسَمّ ما أحدثه الناس ويحدثونه من عادات بِدَعاً، وإنما سماها سُنَناً فقال:

«من سن في الإسلام سنة حسنة، فعُمِلَ بها بعده، كُتب له مثلُ أجرِ مَنْ عمل بها، ولا يُنْقَصُ من أجورهم شيء. ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعُمِلَ بها بعده، كُتب عليه مثلُ وزرِ من عمل بها، ولا يُنْقَصُ من أوزارهم شيء»[21].

فالمطلوب فقط، في المستجدات المحافظةُ على حدود الله وعلى ما اقتضاه الكتاب والسنة من المعاملات والآداب[22].

فالمراد بالسنن في هذا الحديث ما يستحدثه الناس من مختلف العادات التي لم يُلْزَمُوا فيها بحدود معينة، وإنما تُركت لهم تخفيفاً، إذ قد يكون «التزام الزيّ الواحد، والحالة الواحدة أو العادة الواحدة تعباً ومشقة لاختلاف الأزمنة والأمكنة، والأحوال. والشريعةُ تأبى التضييق والحرج فيما دلَّ الشرع على جوازه، ولم يكن ثَمَّ مُعَارِضٌ»[23]. ومن هنا فإنه «لا يقال فيمن تَنَعَّمَ بمباح إنه قد آبتدع»[24].

ثم ينتهي الشاطبي إلى مقارنة البدعة بالمعصية، فنُدرك من هذه المقارنة أنَّ البدعة في حقيقتها عقيدة. فصاحبها يستدرك على الشرع ويُحَكِّمُ هواه، زاعماً أنَّه يُحكِّمُ عقله، فيتأوَّلُ في العقيدة أو الشريعة ويأتي بما يُهدّمهما، ثم

(20) كتاب الاعتصام، ج 2، ص 77.
(21) أخرجه مسلم.
(22) المصدر نفسه، ج 2، نفس المكان.
(23) المصدر نفسه، ج 2، ص 78.
(24) المصدر نفسه، ج 1، ص 196.

يبني أعماله على ما ابتدع، معتقداً أنَّه على الدين الصحيح[25]، وأنَّ ما يفعله من مكروه أو محرم لا حرجَ فيه، وأنَّ ما يقوم به من طاعات آبتدعهـا أولى في زعمه ممّا جاء به الشرع[26]، فتراه يُحِلُّ ما حرَّم الشرع، ويُحرم ما أحل، مستدركاً على الخالق في ما شرع، ومن ثمة كان أكثر المبتدعة زنادقة وفِرَقاً مارقةً من الدين، وهم جميعاً أعداء لأهل السنن، يسعون إلى الجهلة من أصحاب السلطان بالمودّة ليستعينوا بهم على أهل السنة، كما صنع الخوارج والمعتزلة «وَمَنْ طالع سِيَرَ المتقدمين، وجد من ذلك ما لا يخفى»[27].

أما صاحب المعصية فإنّ أعماله لا تصدر عن شبهة في العقيدة، بل هو باقٍ على آعتقاده وإيمانه بالحلال والحرام على منهج الشريعة، وإنما تَغْلُبُه شهوته فيفعل المكروه، أو المحرّم عالماً بأنه يخالف الشرع فيما يفعل، ولكنه يرجو عفو الله. وإذا ذكر فِعْلَهُ آنكسر قَلْبُه وطمع في الإقلاع والتوبة، فلا يُبَدّل في أصول الشريعة، عقيدةً وأحكاماً، شيئاً[28].

من هنا اختلف حكْم الشرع في صاحب البدعة عن حكمه في صاحب المعصية. فصاحبُ البدعة مارقٌ من الدين يُقْتَلُ إذا أصرّ على بدعته بينما لا يتجاوز الأمر في صاحب المعصية اللومَ، وردَّ الشهادة وإقامة الحد، دون أنْ تُخرجه المعصية عن أصل الدين[29].

ثم يتناول الشاطبي طرق المبتدعة في الابتداع فيذكر أنها لا تخرج عن اتباع المتشابهات، وتحريف المقاصد الشرعية، وتحميل الآيات ما لا تحتمله من آرائهم، والتمسك بالآثار الضعيفة أو الموضوعة، وتقديم الهوى على الشرع[30].

---

(25) الاعتصام، ج 1، ص 133.
(26) المصدر نفسه، ج 2، ص 56.
(27) المصدر نفسه، ج 2، ص 66.
(28) انظر المصدر السابق، ص 56.
(29) المصدر السابق، ص 66.
(30) المصدر السابق، ج 1، ص 285.

إنّ هذا هو منهج أهل الأهواء جميعاً من معتزلة، وقدرية، ومرجئة، وخوارج، وباطنية، وغيرهم من ذوي الملل والنحل الخارجة عن السنة.

أمّا العوام الذين يتّبعون أهل هذه المذاهب فإنّهم ـ وإنْ كانوا لا يُسَمَّوْن أهلَ الأهواء حقيقةً ـ إلاّ أن تقليدهم للمبتدعة، وأخذهم لأقوالهم دون دليل يجعلهم آثمين[31]، والدليل على ذلك تشنيع الكتاب بالمقلدين، حيث يقول تعالى:

﴿وإذا قيل لهم آتبعوا ما أنزل الله قالوا: بلْ نَتَّبعُ ما أَلْفَيْنَا عليه آباءَنا، أَوَلَوْ كان آباؤُهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾[32].

أما السبب الأصلي في نشأة البدع ورواجها، في رأي الشاطبي، فإنه يعود إلى عجز أكثر الناس عن قهر أهوائهم، وقلَّةِ صبرهم على آحتمال مشقة التكليف[33].

إنّ كلّ بدعة يقع آبتداعها، تُميتُ سنة تقابلها. فالبدع تُميت السنن، وبذلك يذهب الدين الصحيح الذي نزل به الوحي، ويتديّن الناس بالبدع التي لا أصلَ لها من كتاب أو سنة[34].

وإذا نظرنا إلى أسباب البدع وجدناها لا تنحصر في الزنادقة، وأهل الأهواء، ومن قلّدهم عن عماية، وإنما نجدها كذلك عند الأعاجم لجهلهم باللغة العربية التي كان نزول الوحي بها كتاباً وسنّةً[35].

ويُورد الشاطبي عديد الأمثلة على البدع الناتجة عن الجهل باللّغة، منها القول بجواز الجمع بين تسع نساء، وآستدل صاحبُ هذا القول، بقوله تعالى:

---

(31) كتاب الاعتصام، ج 1، ص 162.
(32) سورة البقرة، الآية: 170.
(33) المصدر السابق، ص 122.
(34) المصدر السابق، ج 1، ص 122.
(35) المصدر السابق، ج 2، ص 302.

﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مَثْنَى، وثُلاثَ، وَرُبَاعَ. . . .﴾[36]، ظانًّا أنَّ ﴿مثنى﴾ معناها: آثنان، و﴿ثلاث﴾ معناها: ثلاثة، و﴿رباع﴾ معناها: أربعة. وهذا جهل واضح. فمثنى معناها «اثنين، اثنين» كأنْ تقولَ: جاء القوم مثنى، أي جاؤوا اثنين، اثنين. وكذلك ثلاث، ورباع[37].

ومنها أن أحدهم زعم أنّ شحم الخنزير غير محرم، مستدلاً بأن النص لم يرد بتحريمه، وإنما ورد بتحريم اللحم، واللحم غير الشحم. ولكنه كان يجهل أنّ اللحم يدل لغة على الشحم أيضاً[38].

ومنها من زعم ما هو أبشع في القول من ذلك، فادعى أنَّ كل شيء فانٍ، حتى ذات الله، ولا يبقى من ذاته تعالى إلا وجهه فقط، واستدل على ما ذهب إليه بقوله تعالى: ﴿كلُّ شيءٍ هالكٌ إلاَّ وَجْهَهُ﴾[39].

وسبب وقوعه في هذا الحمق أنه كان يجهل أن العرب يطلقون الوجه في لغتهم ويريدون منه الذات كلها، كأن تقول: فعلت هذا لوجه فلان. وأنت تريد ذاته.

من هنا يُرجع الشاطبي الكثير من مقالات المبتدعة إلى الأعاجم لهذا السبب[40].

ولكن ماذا كانت نتائج البدع في النهاية؟

إن الشاطبي يحصر النتائج كلها في مصيبتين على حد تعبيره، هما:

1 ـ اختلاط الدين واضطرابه، فترك الناس الصحيح منه، وتدينوا بما آبْتُدِعَ فيه.

---

(36) سورة النساء، الآية: 3.
(37) كتاب الاعتصام، ج 2.
(38) المصدر السابق، ج 2، ص 302.
(39) سورة القصص، الآية: 88.
(40) المصدر نفسه.

2 ـ افتراقهم بسبب ذهاب ما كان يجمعهم من أصول الدين الصحيح فاستلوا على بعضهم السيوف، وشاعت بينهم الفتن وقد نُهُوا عنها[41].

وعند الشاطبي أنَّ الفلاسفة من المبتدعة في العقائد، وأنّهم أدخلوا بفلسفتهم على الإسلام ما ليس منه، فقد «أساؤوا الظن بما صَحَّ عن النبي ﷺ، وحسَّنوا ظنَّهم بآرائهم الفاسدة، حتى رَدُّوا كثيراً من أمور الآخرة وأحوالها من الصراط والميزان وحشر الأجساد، والنعيم والعذاب الجسمي، وأنكروا رؤية الباري وأشباه ذلك. بل صيّروا العقل شارعاً، جاء الشرعُ أمْ لا. بل إنْ جاءهم فهو كاشف لمقتضى ما حكم به العقل، إلى غير ذلك من الشناعات»[42].

غير إنَّ أكبر البدع التي شاعت بالمغرب والأندلس إنما هي بدع التصوف الباطل، وتقديس الأضرحة وتفضيل مشائخ الطرق، ورفعهم إلى درجة أعلى من الصحابة رضي الله عنهم[43].

وهو يرى أن شمال إفريقيا والأندلس كانت بريئةً من هذه البدع، متمسكةً بالسنة على مذهب مالك رضي الله عنه، وأنّ ما داهمها من هذه الآفات كان أصله المذهب الشيعي الذي ظهر على يد الفاطميين[44].

إن ذلك المذهب هو الذي أشاع تقدير الأئمة والأضرحة، والتديَّنَ بالبدع، والبركات، والأسرار، وما إليها من الأباطيل. وقد كان أصحاب رسول الله ﷺ عاكفين على ذكر الله، لا تخشع قلوبهم إلَّا لَهُ، وقد كان رسول الله ﷺ يعظهم حتى تذرف عيونهم بالدّمع، ولم يَرِدْ قَطُّ أنهم عظَّموا غير الله تعالى، أو تأثَّروا بكلام أحد غير كلامه، وكلام رسوله[45].

---

(41) كتاب الاعتصام، ج 1، ص 40، وانظر أيضاً ص 64.
(42) المصدر السابق، ج 2، ص 196.
(43) المصدر السابق، ج 1، ص 259.
(44) نفس المكان، وانظر أيضاً، ج 2، ص 70.
(45) المصدر السابق، ج 1، ص 278.

وكانت مجالس الذين آتبعوهم «يُتْلَى فيها القرآن، وَيُتَعَلَّمُ فيها العلمُ والدين، . . . . والتذكير بالآخرة، والجنة والنار، كمجالس سفيان الثوري، والحسن، وابن سيرين، وأضرابهم»[46].

أما هؤلاء الذين سَمُّوا أنفسهم بالفقراء[47] فإنّهم لا يتأثرون بقرآن، ولا بحديثٍ ولا بموعظة حسنة تنفذ إلى القلوب، ولكنّهم يتأثّرون بالمزامير فيصرخون، ويرقصون، ويضربون صدورهم ضرباً مبرحاً أحياناً[48].

إنهم يزعمون أنّ ما يأتونه من هذه المنكرات قُرُبَات يتقربون بها إلى الله، ولكنهم كاذبون فلم يتخذوا ذلك إلا حرفة يتعيشون بها[49].

إن التصوف الحق هو اتباع السنة، والاقتداء بالسلف الصالح، وفقه في الدين أصلُه الكتاب والسنة ينبني عليه عمل صحيح[50].

فالمتصوفة هم في الأصل فقهاء، عرفوا ما عرف الفقهاء من أحكام شرعية تتعلق بحظوظ الناس في الدنيا، ولٰكنهم رأوا أن الحقوق كلها لله تعالى، ولذلك لما سُئِل أحدهم عن مقدار ما يجب من الزكاة في مائتيْ درهم، قال:

«أما على مذهبنا فالكلُّ لله، وأما على مذهبكم فخمسة دراهم»[51].

إنّ ما يميز أهل التصوف الحق من أهل التصوف الكاذب هو أن أهل التصوف الحق «أرباب أحوال، عاملون في أحوالهم على إسقاط الحظوظ، وبالغون غاية الجهد في أداء الحقوق»[52] ومذهبهم في الاعتقاد والعمل سنةُ

(46) كتاب الاعتصام، ج 1، ص 269.
(47) فرقة ادعت التصوف بغرناطة.
(48) المصدر السابق، ص 279.
(49) المصدر السابق، ج 1، ص 270.
(50) نفس المكان.
(51) الموافقات، ج 4، ص 240.
(52) المصدر نفسه، ص 284.

رسول الله ﷺ، وسنة أصحابه من بعده. وقد سُئِلَ أحدهم عن حقيقة الفتوى فقال: «هي اتباع السنة، وكلُّ عملٍ لا يقوم على السنة باطل»[53].

وقال آخر: إني لا أقبل في ديني شيئاً إلا بشاهديْن عدلَيْن هما الكتاب والسنة[54].

ولخص بعضهم أصول الصوفية المتبعين لأحكام الشرع في تصوفهم فقال:

«أصولنا سبعة أشياء: التمسك بكتاب الله، والاقتداء بسنة رسول الله ﷺ، وأكل الحلال، وكف الأذى، واجتناب الآثام، والتوبة، وأداء الحقوق»[55].

وليس من أخلاق هؤلاء المتصوفة الصادقين ترك العمل، والتواكل، واتخاذ الزوايا والربط للعبادة، «ولا يظن عاقل أن القعود عن الكسب، ولزوم الربط مباح أو مندوب إليه. إذ ليس ذلك بصحيح. ولن يأتي آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها»[56]. واحتج بعض الفقهاء على الشاطبي بأن هؤلاء الفقراء المتصوفين الذي حمل عليهم حملته العنيفة، ليسوا بِدْعاً من أهل الصفة[57] الذين كانوا فقراء فآواهم رسول الله ﷺ، فكانوا منقطعين للعبادة[58].

رد الشاطبي على هذا الاعتراض بأنّ أهل الصفة لم يكونوا مثل هؤلاء، وإنّما هم قوم هاجروا إلى الله وانتزع المشركون أموالهم، أو لم يكن لهم مال أصلاً فآواهم رسول الله ﷺ في مسجده، وسمّاهم أضياف الإسلام[59].

---

(53) انظر كتاب الاعتصام، ج 1، ص 95.
(54) المصدر السابق، ج 1، ص 94.
(55) نفس المكان.
(56) المصدر نفسه، ص 205.
(57) الصفة: سقيفة كانت بمسجد رسول الله ﷺ.
(58) المصدر السابق، ص 200.
(59) انظر كتاب الاعتصام، ج 1، ص 204

وينتهي الشاطبي من ذلك إلى القول:

«فالذي تحصل أنّ القعود في الصفة لم يكن مقصوداً لنفسه... ولا هي شرعية تُطْلَبُ(*) بحيث يقال إن ترك الاكتساب والخروج عن المال، والانقطاع إلى الزوايا، يشبه حالة أهل الصفة»[60].

ثم إن أهل الصفة ما لبثوا أن خرجوا من تلك الحال، واتخذوا الأهل والمال والولد، ولم يبق للصفة وجود بعد رسول الله ﷺ، فهي حال طارئة، لا سنة مشروعة، قد زالت بزوال أسبابها حين فتح الله على المسلمين الأرض، وتوافرت أرزاق الغنائم[61].

إنه لا أمل ـ حسب الشاطبي ـ في إصلاح الأمة الإسلامية وإعادتها إلى ما كانت عليه من صفاء في العقيدة واستقامة على الشريعة إلا بتنقية الإسلام مما شابه من الأباطيل، ومن هنا فإنّ أول خطوة في الإصلاح هي القضاء على البدع، ويكون ذلك بإحياء السنة ونشرها فمن عرف السنة، علم حقيقة الإسلام، لأنها مبيّنة لكتاب الله[62].

وتعود تَبِعَة إهمال السنة، والعكوف على العمل بالبدعة إلى سكوت العلماء، وتخاذلهم عن النهوض بواجب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر حتى «انقلب الحال إلى أنْ عادت السنة بدعة»[63].

كان على العلماء ألاَّ يقعدوا عن حماية الدين فيأخذوا أهل البدع «بالتشريد، أو التنكيل، أو الطرد، أو الإبعاد، أو الإنكار»[64].

أما الدخول في جدال مع المبتدعة لإقناعهم بالعدول عن مبتدعاتهم فإنه

(*) واقعة القعود بالصفة.

(60) المصدر السابق، نفس المكان.

(61) نفس المكان.

(62) انظر كتاب الاعتصام، ج 2، ص 235.

(63) المصدر السابق، ج 1، ص 175.

(64) نفس المكان.

جُهدٌ ضائع، وإنما الموقف المناسب معهم هو الإعراض عنهم، والتصدي لهم بالمقاومة ولو بالقول الزاجر، فقد ورد عن مالك رضي الله عنه أنه كان يقول:

«لا تجالس القدري، ولا تكلمه، إلا أنْ تجلس إليه فتُغْلِظَ عليه»[65].

ويذهب الشاطبي في الشدة مع أهل البدع إلى أقصاها فينادي بهجرهم تماماً،

الفصل الرابع

نظرية الشاطبي في الإصلاح السياسي

يبدو أن الشاطبي أطال التفكير في قضية العلاقة بين السلطة السياسية والدين، ويتضح ذلك من إلحاحه في توضيح هذه العلاقة، والبرهنة على قيامها، ولا شك أنه سأل نفسه هذا السؤال:

هل الدولة في المجتمع الإسلامي ضرورة دينية، أم ضرورة من ضرورات الدنيا؟

انتهى به الأمر إلى أن مصالح الدين لا تقوم إلا بمصالح الدنيا وأنه لا فصل بينهما في المنظور الإسلامي، ومن ثمة فإن السلطة السياسية التي تُعَدُّ أهمَّ عنصر في كيان الدولة، ضرورةٌ من ضرورات الدين[1]:

إنه استمد هذا المبدأ من المقاصد الشرعية الضرورية التي يعتبرها مصدر تأسيس الدولة في صدر الإسلام[2].

وبيان ذلك أن المقاصد الضرورية هي الكليات العامة الأصلية للشريعة، تندرج فيها المصالح كلها من حفظ الدين، والنفس، والعقل والعِرض، والمال. وقيامُ هذه المصالح ورعايتها لا يوكَلُ للفرد وحده، وإنما

(1) انظر الموافقات، ج 2، ص 177.

(2) نفس المكان.

يوكل للأمة كلها فتنهض بها عن طريق حكامها الذين تنتدبهم لذلك، ومن هنا نصل إلى أن السلطة السياسية نابعة من الدين، وأنه لا يمكن فصلها عنه، وليس معنى الخلافة في الأرض التي ورد بها قوله تعالى: ﴿**وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنَّهم في الأرض...**﴾[3] إلا السلطان الأعظم الذي تلقاه الخلفاء عن رسول الله ﷺ ليحفظوا على الأمة دينها، ومالها، ونفوس أفرادها، وأعراضهم، وعقولهم[4].

هكذا انتهى الشاطبي إلى أساس نظريته السياسية التي بنى عليها إصلاحه السياسي، وهي أن السياسة نابعة من الإسلام ذاته، وأن الحاكم ينبغي أن يسوس المسلمين بأحكام الدين، وأن يتجه عمله كله إلى إقامة مصالحهم، وعلى الأمة أن تتكفل برزقه وكل ما يلزمه، من مالها الذي رصدته لمرافقها العامة[5].

وإذا كانت الأمة هي القوّامة على رجال السلطة، فإنه ينبغي أن تكون صاحبة الاختيار، فيكون مرد الأمر إليها في تعيين الحاكم، ولا يكون ذلك إلا بالشورى التي أمر الله تعالى بها في قوله: ﴿**وأمرهم شورى بينهم...** الآية﴾[6]، ومن خرج عن هذه القاعدة التي ينبغي أن تكون محل اتفاق بين عامة المسلمين، فهو خارج عن الإسلام نفسه لقوله ﷺ:

«من فارق الجماعة قيدَ شبرٍ، فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه»[7].

ولكن، ما الجماعة المقصودة بالحديث؟

ذكر الشاطبي مذاهب عديدة للعلماء في تفسيرها[8]، وذهب هو إلى أن

---

(3) سورة النور، الآية: 55.

(4) انظر الموافقات، ج 2، ص 176.

(5) المصدر نفسه، ص 184.

(6) سورة الشورى، الآية: 38.

(7) أخرجه أبو داود من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

(8) انظر كتاب الاعتصام، ج 2، ص 260 وما بعدها.

الجماعة التي يعنيها رسول الله ﷺ هي من كانت على السنة[9].

ثم يبين خصائصها فيذكر أنها هي التي عرفت الدين في صورته الصحيحة لأنها تلقته عَمَّنْ أُنزل عليه قولاً وعملاً، فتبيّنت لها أحكامه ومقاصده، فعملت بالأحكام، وحققت المقاصد، فهي التي يُقْتَدَى بها، وهي التي يُعَدُّ الخروج عن منهجها خروجاً من ربقة(*) الإسلام[10].

أما غير هذه الجماعة فإنها ليست معنية بهذا الحديث حتى ولو كانوا أهل الأرض جميعاً، لأن الجماعة في المفهوم الإسلامي ليست بكثرة العدد، وإنما هي التي تكون على الحق، مهما قَلَّ عددها. قال تعالى: ﴿**وإنْ تُطعْ أكثر من في الأرض، يضلوك عن سبيل الله**﴾[11]، وجاء عن السلف الصالح قولهم: «اعمل بالحق، ولا تستوحشْ من قلة أهله»[12].

هكذا يمضي الشاطبي في توضيح معنى الجماعة الذي يذهب إليه، وفي الاستدلال عليه من الكتاب والسنة وأقوال السلف من الفقهاء والمحدثين. وفي هذا السياق يُورد أنَّ إسحاق بن راهويه(**) لما سُئِلَ عن الجماعة قال:

«لو سألتَ الجهال من السواد الأعظم لقالوا: «جماعة الناس» ولا يعلمون أن الجماعة عالمٌ متمسك بأثر النبي ﷺ، وطريقته. فمن كان معه وتبعه فهو الجماعة»[13].

والشاطبي لا يذكر لنا مصادره في هذه الأقوال التي يسوقها وإنما همُّه أن

---

(9) المصدر نفسه، ج 1، ص 354، ج 2، ص 74.

(*) العروة التي بالحبل تُشَدُّ بها الدابة، والمقصود بها رابطة الدين.

(10) المصدر السابق.

(11) سورة الأنعام، الآية: 116.

(12) المصدر السابق، ج 1، ص 357.

(**) محدث وفقيه، ولد بنيسابور سنة 161 هـ وتوفي سنة 237 هـ. رحل إلى الحجاز، وناظر الشافعي، من تصانيفه: المسند في الحديث، وكتاب التفسير (وفيات الأعيان، ج 1، ص 80).

(13) كتاب الاعتصام، ج 2، ص 267.

يبرهن على صحة الرأي الذي يذهب إليه في فهم الجماعة، ويبدو أن أهم شرط في هذه الجماعة التمسك بالإسلام عن علم بأصوله الصحيحة، ومَنْ عدا ذلك فهم عوام لا يشكلون الجماعة المطلوبة، وليس لهم رأي في الدين وما ينبثق عنه من مصالح الدنيا يؤخذ به، وفي هذا الصدد نذكر قوله:

«فاتباع نظر من لا نظر له، واجتهاد من لا اجتهاد له، محض ضلالة، ورمي في عماية»[14].

والواقع أننا لو أخذنا بهذا المفهوم الذي يطرحه الشاطبي للجماعة، والذي لا يفرق فيه بين الجماعة الدينية والجماعة السياسية لأفضى بنا الحال إلى رفض الأساليب التي تقوم عليها الديموقراطيات الحديثة كلها، إذْ يبدو حسب مفهوم الجماعة الذي بيناه أن الإسلام لا يأخذ في الحكم القائم على الشورى بالكَمّ العددي، وإنما يأخذ بجماعة الكيف، وهم أهل الحل والعقد من أصحاب العلم بالشريعة، والعمل بها الذي هو المعنى الصحيح للتقوى.

هؤلاء الجماعة هم الذين يُقَدَّمُ اختيارهم للحكام على اختيار غيرهم، وهو الأسلوب الذي استحدثه الصحابة رضي الله عنهم في تطبيق مبدأ الشورى.

ويُحَمِّلُ الشاطبي الأمة كلها مسؤولية فساد الحكم حين تولِّي الأمورَ من ليس أهلاً لها، فكان خروجهم عن المعنى الصحيح للشورى في الإسلام من أعظم البدع التي وقعوا فيها[15].

ثم يضع هنا قاعدة سياسية عامة في تولي السلطة واختيار الحكام لها فيقول:

«من كان قادراً على الولاية فهو المطلوب بإقامتها، ومن لا يقدر عليها،

---

(14) المصدر نفسه، ص 266.

(15) انظر كتاب الاعتصام، ج 2، ص 81.

مطلوبٌ بأمر آخر، وهو إقامة ذلك القادر»[16].

وتقيم الأمة لحكمها القادرين عليه من أهل العلم، والفضل، والعدل، فإنه لا يُهلك الناسَ في الأموال، والأعراض، والدين إلا أهل الجهل، والطمع، والفساد[17]. أما الحاكم فعليه ألَّا يأمن شر نفسه حتى لو كان من أهل العلم والصلاح. وسبيله إلى ذلك أنْ يعتمد مشورة أهل الورع، والعلم، والرأي، وأن يُبعد عنه الهوى، وأصحاب الملق، والطمع[18].

ولكن ما مدى نفوذ السلطة السياسية؟

هنا يطرح الشاطبي مبدأً كنا نظنه وليد الأنظمة الديموقراطية المعاصرة، وهو أنْ لا سلطةَ إلا للقانون، فينادي الشاطبي من قبلُ أن لا سلطة إلا للشرع، وأنّ الناس جميعاً أمام أحكام الشريعة سواء.

يقول في تقرير هذا المبدأ الذي يستورده المسلمون من الدساتير الغربية الحديثة، ظانين أنه من مبتدعات الفكر الغربي:

«ولكن الآية والحديث(*) وما كان في معناهما، أثبتا أصلاً في الشريعة مُطَّرِداً لا ينخرم، وعاماً لا يتخصص، ومطلقاً لا يتقيد، وهو أنّ الصغير من المكلفين، والكبير، والشريف والدنيء، والرفيع والوضيع، في أحكام الشريعة سواء»[19] وينبه إلى خطورة الخروج عن هذا الأصل في الحكم فيقول:

---

(16) الموافقات، ج 1، ص 179.

(17) المصدر نفسه، ج 2، ص 178.

(18) انظر كتاب الاعتصام، ج 2، ص 236.

(*) الآية هي قوله تعالى: **﴿أفَحُكْمَ الجاهلية يبغون، ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون﴾ (المائدة: 50)**.

والحديث هو قوله ﷺ: «لا حِمَى إلا حمى الله ورسوله».

(أخرجه البخاري وأحمد وأبو داود)

(19) كتاب الاعتصام، ج 2، ص 48.

«فكل من خرج عن مقتضى هذا الأصل، خرج من السنّة إلى البدعة، ومن الاستقامة إلى الاعوجاج»[20].

ثم يؤكد أنّه لا سلطة إلا الله، وأنَّ ما عدا ذلك فحكمُ الجاهلية، وليس معنى سلطة الله إلا تحكيمَ شريعته في عباده[21].

إن القاعدة الأصلية في الحكم عامةً سواء كان حكماً سياسياً أم قضائياً أن يكون مقيَّداً بالكتاب والسنة، فهما دستور الإسلام على المستوى السياسي، وهما أصلُ الأحكام الفرعية الجزئية على مستوى القضاء بين الأفراد، ولا يجوز إطلاقاً أن تكون إرادة الحاكم هي القانون، ويحتج الشاطبي لهذه القاعدة بما كان عليه عمل الصحابة في صدر الإسلام فإنّهم «لم يقل أحد منهم إني حكمتُ في هذا بكذا لأنّ طبعي مال إليه، أو لأنه يوافق محبتي ورضائي»[*].

والغريب أن الشاطبي يتنبَّهُ إلى قيمة الرأي العام في الحدّ من سلطة الحاكم إذا أراد الخروج عن حكم القانون، إلى الحكم بإرادته الشخصية فيذكر أن هذا الرأي العام قد تَكَوَّنَ بفضل الوعي الذي نشره الإسلام في الناس، إذْ لو حكم أحد الخلفاء الراشدين بهواه لقيل له:

«من أين لك أن تحكم على عباد الله بمحض ميل النفس وهوى القلب»[22]؟.

ولقد صرح الخليفة الأول أبو بكر رضي الله عنه بأنه سيتقيَّدُ في سياسته تَقَيُّداً تامًّا بعمل رسول الله ﷺ، فقال:

«لستُ تاركاً شيئاً كان رسول الله ﷺ يعمل به إلا عملتُ به»[23].

---

(20) المصدر نفسه، ص 49.

(21) نفس المكان.

(*) كتاب الاعتصام، ج 2، ص 150.

(22) نفس المكان.

(23) المصدر نفسه، ج 1، ص 80.

والتقيدُ بعمل رسول الله ﷺ تقيدٌ بسلطة الشرع. والشاطبي يرى أن خطبة عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه لما تَوَلّى الخلافة تعبر أصدق تعبير عن هذه القاعدة، وتلخص سياسة الخلفاء الراشدين كلها، ونحن سنورد هذه الخطبة لأهميتها في توضيح تلك القاعدة الدستورية كما نسميها اليوم. يقول عمر بن عبد العزيز:

«أيها الناس، إنه ليس بعد نبيكم نبي، ولا بعد كتابكم كتاب، ولا بعد سنتكم سنة، ولا بعد أمتكم أمة. أَلَا وإن الحلال ما أحل الله في كتابه على لسان نبيه، حلالٌ إلى يوم القيامة. ألا وإنَّ الحرام ما حرم الله في كتابه على لسان نبيه، حرام إلى يوم القيامة. ألا وإني لست بمبتدع، ولكني متبع. أَلَا وإني لست بقاض ولكني منفذ. أَلَا وإني لست بخازن، ولكني أضع حيث أُمِرتُ. ألا وإني لست بخيركم، ولكني أثقلكم حِمْلاً. ألا لا طاعةَ لمخلوق في معصية الخالق»[24].

إن الشاطبي في إلحاحه على تأكيد سلطة الشرع يكشف لنا ما يعاني المسلمون من حكامهم الذين لا يعرفون لتسلّطهم حدوداً يقفون عندها، فليس هناك إلا الحكم المطلق الغاشم الذي لا يقبل الاعتراض عليه إطلاقاً، وانظرْ إليه كيف يصف هذا اللون من الحكم فيقول:

«... فمن وافق فهو المصيب على كل حال كان. ومن خالف فهو المخطىء. من وافق فهو المحمود السعيد، ومن خالف فهو المذموم المطرود. من وافق فقد سلك سبيل الهداية، ومن خالف فقد تَاهَ في طريق الضلالة والغواية»[25].

يتناول الشاطبي بعد ذلك قضية سنّ التشريعات في الدولة فينبِّهُ إلى أن الدولة لا تُشرِّع، إنما المشرِّعُ هو الله تعالى، ولكن دور الدولة ينحصر في أنها

(24) كتاب الاعتصام، ج 1، ص 86.

(25) نفس المصدر، ص 24.

تستعين بالعلماء المجتهدين الذين يستنبطون لها الأحكام من الكتاب والسنة. فالدولة تُقنّن ولا تشرِّعُ.

وعلى العلماء والدولة أن يراعوا أمرين في استنباط الأحكام وتطبيقها هما: التدرج، والرفق. والغاية من ذلك استئناس الناس، وترغيبهم في العمل بها، فإنه لا يحمل الناس على الخروج عن الشرائع إلا التشدد فيها، والإكثار من قيودها، ويستدل الشاطبي على نظرية تدرّج التشريعات هذه، بنزول القرآن فيقول:

«ومن هنا كان نزول القرآن نُجوماً في عشرين سنة، ووردت الأحكام التكليفية فيه شيئاً فشيئاً، ولم تنزل دفعة واحدة، وذلك لئلا تنفر عنها النفوس دفعة واحدة»[26].

كما يستدل عليها بسياسة عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه فيذكر «أن ابنه عبد الملك قال له: ما لك لا تُنفِّذ الأمور، فوالله ما أُبالي أنّ القدور غلت بي وبك في الحق؟.

قال له عمر: لا تعجلْ يا بني، فإنّ الله ذمَّ الخمر في القرآن مرتيْن وحرمها في الثالثة، وإني أخاف أن أحمل الحق على الناس جملةً فيدفعوه جملةً، ويكون من ذا فتنة»[27].

ولكن لماذا ينفر الناس من التشريعات التي تأتيهم دفعة واحدة أو التي تكون فيها شدة مع أنها حق؟

يعلل الشاطبي هذا النفور بأسباب نفسية فيذكر أن التشريع تكليف، والتكليف يُخْرج الناس عن عاداتهم التي ألفوها، وهم لا يكرهون شيئاً كما يكرهون ترك ما آعتادوه لأنه يلائم أهواءهم، ولذلك فإنّ على الدولة والفقهاء أن يأخذوا بهذا العامل النفسي فيُدخلوا الجديد من التشريعات شيئاً فشيئاً حتى

(26) الموافقات، ج 2، ص 93.

(27) المصدر نفسه، ص 94.

يُصبح لهم عادة[28].

ويقـول إن هذا العـامل النفسي هـو الذي كـان سبباً في نـزول التشريـع متدرجاً زمن رسول الله ﷺ «فكانت أوقعَ في النفوس حين صارت تنزل بحسب الـوقائِـع، وكانت أقـرب إلى التأنيس حين كـانت تنزل حكمـاً حكماً، وجـزئية جزئية، لأنها إذا نزلت كذلك، لم ينـزل حكم إلا والذي قبله قـد صار عـادة، واستأنست به نفس المكلَّف»[29].

إن الشاطبي هو مستنبط نظرية ملائمة سَنّ القوانين للعوامل النفسية عنـد الأفراد وفي المجتمعات كما نتبين من هذه النصوص، وليس العالم والفيلسوف الفـرنسي مونتسكيـو في كتـابـه «روح القـوانين» كمـا يـذهب إلى ذلـك بعض الدارسين[30].

والواقع أن هذه النظريـة من روح الإسلام، فقـد ورد عن رسول الله ﷺ أنه كان «يحب الرفق، ويكره العنف، وينهى عن التعمق والتكلف، والـدخول تحت ما لا يطاق حمله. لأن هذا كله أقرب إلى الانقياد، وأسهل في التشـريع للجمهور»[31].

هذا إذن ما كان يراه الشاطبي من مبادىء للإصلاح السياسي، استمدهـا من قواعد الإسلام في الحكم، ومن سيرة الخلفـاء الراشـدين، ولا نجد عنـده شيئاً من آراء الفلاسفة أو غيرهم، ففكرُهُ يمثل الأصالة، ولعله يفيـد المسلمين اليـوم، ويكفيهم عن كثيـر من النـظريـات السيـاسيـة التي تستـوردهـا بعض أنظمتهم.

وننتقل معه بعد هذا إلى تحليل آرائه في الإصلاح التربوي.

---

(28) انظر الموافقات، ج 2، ص 94.

(29) نفس المكان.

(30) روح القوانين لمنتسكيو: عـرض للكتاب بقلم حسن شحـاته سعفـان. مجلة تراث الإنسـانية، عدد سبتمبر 1963 م القاهرة، ص 698 -718.

(31) الموافقات، ج 2، ص 95.

الفصل الخامس

مذهبه في الإصلاح التربوي

رأى الشاطبي أن الحياة العقلية والعلمية قد انحطت في عصره، فشمل هذا الانحطاط العالم الإسلامي كله، والمتتبع لنقده من خلال كتاب الاعتصام يستخلص من السمات ما يدل حقيقةعلى تردي أوضاع المسلمين بوجه عام، كما تنكشف به الكثير من أسباب الجمود، وموت روح التجديد والابتكار بموت روح الاجتهاد، وأهم ما يُسْتَخْلَصُ من نقد الشاطبي الذي أشرت إليه ما يلي:

1 ـ إن العلم الذي يتباهى به العلماء ما هو ـ في نظره ـ إلا جمع للأقوال، وحفظ للمختصرات، وتباهي بكثرة النقل.

2 ـ مسائل علومهم أكثرها ظنية، ومن هنا باتت مثاراً للجدل، والبحث غير المنتج، لأنها افتقدت أهم شرط في العلم وهو اليقين، ولذلك كلما ظهر أحدهم برأي، تصدى له من يرد عليه، وينقض قوله.

3 ـ لم تكن لتلك العلوم طرق صحيحة متبعة، وإنما أكثرها ناتجة عن اجتهادات خاصة، غير محققة، أو عرض لمذاهب سابقة يراد من المتعلم استظهارها دون أن يكون له قول فيها.

4 ـ شاعت في تلك العلوم المصطلحات اللفظية التي لا تدل على شيء

صحيح ذي بال، وإنما تدل في عمومها على التكلف، وأحياناً تكون جوفاء لا تدل على شيء، فأصبح الناس يطلبون قشور العلم لا لبّه، حُبًّا في التباهي بالألفاظ الفخمة.

5 ـ ومع ذلك فإن تلك العلوم أصبحت غايات عند أهلها، يرفعونها عن غيرها بالرغم من ضحالة نفعها، ونتيجةً لهذا الصلف شاع بين أشياع تلك العلوم مرض التعصب، والمفاخرة الكاذبة، فكانوا في علاقاتهم كالعامة، يحتكمون إلى الأهواء وتنتشر بينهم العداوة لأتفه الأسباب، ويسلخ بعضهم بعضاً بألسنة حداد.

كان هذا الوضع المتردي للثقافة الإسلامية في مناخها العام حافزاً للشاطبي على النهوض، والمناداة بإصلاح شامل يُخرج المعرفة الإسلامية من الأزمنة القاسية التي كانت تمر بها، ولم يكتف بالنداء، وإنما تقدم ببرنامج إصلاحي سأحاول أنْ أرسم له صورة واضحة من خلال تتبع النصوص المتفرقة. فلْنشرعْ إذن في تِبيان أسس ذلك الإصلاح كما يلي:

ما العلم الذي يُطْلَب؟

إن أول قضية طرحها الشاطبي كأساسٍ من أسس منهجه الإصلاحي هي قضية تحديد العلم الذي ينبغي أن ينصرف إليه الطُّلَبُ، وقد وضع هذا التحديد على النحو التالي:

1 ـ **الثبات والاطراد**: إن العلم لا يكون علماً بالمعنى الصحيح إلا إذا قام على حقائق ثابتة، ومطردة، بحيث تنطبق كلياته على جزئياته، فلا تتخلف أبداً، مما يجعل ذلك العلم متسماً بسمة القطعية[1].

2 ـ **الاستقراء والتجربة**: لا يكون العلم علماً كذلك إلا إذا كان نتيجة

(1) انظر الموافقات، ج 1، ص 85.

الاستقراء والتجربة. ومنهج الاستقراء هو الذي يجب اتباعه في تأسيس العلوم التي يمكن إجراء التجارب فيها، كما يُسْتَحْسَنُ صرف الطلاب إلى مثل هذه العلوم لأنها تجنبهم الفضول، وإضاعة الوقت في طلب القشور التي لا ينتج عنها عمل[2].

3 ـ **الصبغة العملية للعلم**: لا ينفع العلم إلا إذا كان مفضياً إلى أعمال[3]، أما العلوم النظرية التي لا علاقة لها بالأعمال النافعة، فإنها مذمومة شرعاً، إذْ لا فائدة من وراء طلبها، والتعب في الحصول عليها، فمسائلها ظنية، مشوِّشة للعقل، ومن التجوُّز إطلاق لفظ العلم عليها، لأن العلم بالمعنى الصحيح ما كان مفضياً إلى عمل، وكانت مسائله يقينية[4].

4 ـ **الصبغة الدينية**: إن أيَّ علمٍ ـ حتى وإنْ كان من العلوم التي تُطْلَبُ بها الدنيا ـ ينبغي أن يقترن بنية الطاعة لله، لأن طلب العلم في حقيقته فرض كما أنه من أجَلِّ نعم الله على الإنسان، وأعظمها على الإطلاق، وقد آمتنّ به تعالى عليه في أول ما نزل من القرآن(*).

وإذا كان هذا هو شأن العلم، فإنه لا يجوز أن يصرفه أحد فيما لا ينفع، بل يجب أن يستعان به على الأعمال الصالحة، والنافعة التي ترضي المنعمَ علينا بنعمة العلم، ولا خير في علم لا ينفع، ولا تُطْلَبُ به مرضاة الله عز وجل[5].

إن الشاطبي يحذر المسلمين هنا من فصل العلم عن الإيمان، خوفاً من أن يُصبح العلم أداة للشر، فينقلب من نعمة إلى نقمة، وهو ما وقعت فيه

---

(2) المصدر السابق، ص 79.

(3) المصدر السابق، ص 67.

(4) المصدر السابق، ص 56.

(*) المراد بذلك الآيات الأولى من سورة العلق.

(5) انظر الموافقات، ج 1، ص 60.

أوروبا حين فصلت العلم عن الدين فصلاً تامًّا، حتى ما كان من الدين دعوةً إلى الخير، وذلك بسبب الموقف المتطرف للكنيسة من العلم العلماء، فقابل الغربيون التطرف بمثله، وأصبح العلم عندهم أداة للطغيان.

طلب العلم عن المعلمين:

المبدأ الثاني هو أن لا علم بغير معلم. فسماع مسائل العلم من العلماء، ومحاورتهم فيها هي الطريقة الصحيحة لفهم العلوم والتمكن منها[6] أما الاعتماد على الكتب، دون العلماء فإنه ينتهي بأهله إلى الاضطراب والخلط، وذلك ما عِيبَ على ابن حزم فإنه «لم يلازم الأخذ عن الشيوخ، ولا تأدَّبَ بآدابهم»[7].

ويرى صاحبنا أن الإخلال بهذه القاعدة التربوية لا يتوقف ضرره على الضعف الفكري، وإفساد العلوم بإشاعة الاضطراب فيها، وإنما يتجاوز ذلك إلى الفساد الديني والخلقي، لأن العلماء لا يقتصر أثرهم في طلابهم على العلم والفكر، وإنما يتجاوز ذلك إلى تربيتهم على العقائد الصحيحة، والآداب العالية لأنهم قدوة.

«وحسبك من صحة هذه القاعدة أنك لا تجد عالماً اشتهر في الناس الأخذُ عنه إلّا وله قدوة اشتهر في قرنه بمثل ذلك. وقلما وُجدت فرقة زائغة، ولا أحد مخالف للسنة إلا وهو مفارق لهذا الوصف»[8].

الشاطبي هنا يمنع الاعتماد على الكتب وحدها بالنسبة إلى الطلاب، أما بالنسبة للمعلمين والشيوخ الذين استكملوا عقولهم ونفوسهم فإن لهم أن

---

(6) المصدر السابق، ص 96.
(7) الموافقات، ج 1، ص 95.
(8) المصدر نفسه.

يعتمدوا من الكتب ما خَبَرُوا نفعه[9].

وهو يضع شروطاً أساسية للانتفاع من الكتب حتى بالنسبة للمعلمين، هي أن يكون الآخذ منها عارفاً معرفة صحيحة بكليات العلم الذي يأخذه منها وأن يكون مُلمًّا بمصطلحاته، وأن يعتمد أوثق الكتب، وذلك بالرجوع إلى مصنفات العلماء الذين اشتهروا بين الناس بذلك العلم الذي يأخذه[10].

اختيار المعلمين:

مَن هم العلماء الذين يُعْهَدُ إليهم بتعليم العلم لطلابه؟

يضع الشاطبي مجموعة من المقاييس لاختيار هؤلاء العلماء أهمها اثنان:

أولهما أن يكون المتصدي لتدريس أي علم من العلوم «عارفاً بأصوله، وما ينبني عليه ذلك العلم. قادراً على التعبير عن مقصوده فيه. عارفاً بما يلزم عنه. قائماً على دفع الشبه الواردة عليه»[11].

وثانيهما أن يكون من أهل الفضل والمروءة، بحيث يطابق قوله فعله، ليكون قدوة للآخرين عنه، كما كان رسول الله ﷺ قدوة للصحابة رضي الله عنهم، وكما كان الصحابة قدوة لمن أتى بعدهم من التابعين والصالحين[12].

وهكذا نتبين أن العلم والأخلاق هما قوام الانتفاع من المعلمين عند الشاطبي[13].

---

(9) المصدر نفسه، ص 92.
(10) المصدر نفسه، ص 67، 68.
(11) الموافقات، ج 1، ص 92.
(12) المصدر نفسه، ص 93، 94.
(13) نفس المكان.

توجيه المتعلمين:

الأصل الثالث من أصول الإصلاح التربوي عند صاحبنا، توجيه الطلاب إلى فروع المعرفة، وفنون الصناعة حسب مواهبهم الفطرية التي أنشأهم الله تعالى عليها فيكون الشاطبي قد سبق الفكر التربوي المعاصر إلى هذه الحقيقة العلمية التي عرفها الناس اليوم على ضوء ما انتهى إليه علم النفس التربوي.

وبعد أن يقرر هذه الحقيقة يقول:

«وفي أثناء العناية بذلك(*) يقوى في كل واحد من الخلْق ما فُطِرَ عليه... فترى واحداً قد تَهَيَّأ لطلب العلم، وآخر لطلب الرئاسة، وآخر للتصنع ببعض المهن المحتاج إليها»[14].

ولكن قبل هذا التوجيه حسب المواهب، لا بد من تعليم جذري مشترك، يقع فيه التعرف على مختلف المواهب لتوجيه كل ذي موهبة إلى ما خُلِقَ له. يقول في هذا الأسلوب التربوي المتبع في أيامنا أيضاً.

«ويتعين على الناظرين فيهم، الالتفات إلى تلك الجهات(**) فَيَرْعَوْنَهُمْ بحسبها... حتى يبرز كل واحد فيما غَلُبَ عليه، ومال إليه»[15].

ومجمل آرائه في التعليم المشترك ومواهب الطلاب أنه يُقسِّم المتعلمين إلى أصناف ثلاثة: صنف عاطل من المواهب، لا فائدة من إضاعة الجهد معهم، إذْ لا يُبْذَلُ الشيءُ إلى غير أهله[16].

وصنف متوسط المواهب، سيقف به السير دون بلوغ الغاية، ولكنه ربما ينفع الناس بما بلغه من رتبة في التعلُّم «فحيث وقف السائر، وعجز عن

(*) بالتوجيه حسب المواهب.

(14) الموافقات، ج 1، ص 179.

(**) أي المواهب كما يدل السياق على ذلك.

(15) المصدر السابق، ص 180.

(16) انظر الفتاوى، ص 55.

السير، فقد وقف في مرتبة محتاج إليها في الجملة»(17).

وصنف ثالث هم أصحاب المواهب العالية. هؤلاء ينبغي رعايتهم رعاية كاملة. ومن كانت له قوة العقل وصفاء الذهن، ونباهة وفطنة، تُرِكَ وما أحب من العلم «حتى يأخذ منه ما قدر عليه، من غير إهمالٍ له، ولا ترك لمراعاته... إلى أنْ يصل إلى أقصى الغايات»(18).

نلاحظ أنَّ ما جاء به الشاطبي في هذه الفقرات من آراء نادى بها لإصلاح التعليم الإسلامي في عصره، قريب من أهم القواعد البيداغوجية الأساسية التي يقوم عليها التعليم المعاصر، وهذا ما يدعونا إلى البحث في تراثنا عن أسس نهضة إسلامية تجمع بين الأصالة والمعاصرة، وتكون مساهمة منا في تقدم الإنسانية دون بَقَاءٍ في موقف المستهلك للحضارة.

طرق التعليم:

تنبه الشاطبي هنا إلى القواعد الأساسية لطرق التعليم التي يتبعها الناس في أيامنا هذه.

وأول ما يبدأ من ذلك أن يضع هذه القاعدة وهي: البدء بالبسيط من المعرفة قبل المركب فيقول:

«ولا يُذْكَرُ للمبتدىء من حظ المنتهي من العلم بل يُرَبَّى الصغارُ بصغار العلم قبل كباره»(19).

ثم ينتقل إلى قاعدة أخرى هي ما نسميه بقاعدة البدء بالسهل قبل الصعب، وهي مكملة للقاعدة السابقة، ويقول فيها:

---

(17) الموافقات، ج 1، ص 181.
(18) المصدر نفسه، ص
(19) الموافقات، ج 4، ص 190.

«لا تُعَلِّمْ الغرائب(*) إلا بعد إحكام الأصول»(**) وينبه إلى أن مخالفة هذه القاعدة تؤدي بالمتعلم إلى النفور من العلم، أو إلى الوقوع في الخطأ بسبب سوء الفهم وذلك هو الفتنة[20].

والواقع أن الظن يتجه بكثير من رجال التربية اليوم إلى أن هاتين القاعدتين من إنتاج الفكر التربوي المعاصر لولا هذه النصوص التي تثبت أنها من تراث الإسلام.

ينتقل صاحبنا بعد ذلك إلى قاعدة ثالثة هي ما يسمى بقاعدة «البدء بالمحسوس قبل المجرد» ويدخل المحسوس عنده في صغار العلم لأنه يقع بالأعمال المحسوسة لتوضيح المسائل فيسهل فَهْمُهَا وأما المسائل المجردة فإنه ينبغي للمعلمين أن يحذروا الحذر كله من البدء بتعليمها، لأن الأذهان في السنين الأولى من التعليم غير قادرة على قبولها، فهي تدخل عنده فيما يسميه «كبار العلم».

إن المعلم الموفق هو «الذي يربي بصغار العلم قبل كباره»[21].

ولا ينسى صاحبنا بعد ذلك أن يتناول بالنقد الحاد مَن يسميهم بالمتكلفين من المعلمين، فمن هم هؤلاء المتكلفون؟

إنهم أولئك الذي يبدؤون بتعليم المسائل الصعبة، ويتعمدون الغرابة، ويعرضون مسائل العلم على من ليس من أهلها، وهدفهم من وراء هذا العمل صغير، يتمثل في إبهار المتعلمين، والظفر بإعجابهم، غافلين عن أنَّ هذه الطرق السيئة في التعليم تنتهي بالمتعلمين إلى بغض العلم، لأنهم يرون

(*) المسائل المعقدة كما دل عليها السياق.

(**) المصدر السابق، ج 2، ص 15.

(20) نفس المكان.

(21) الموافقات، ج 4، ص 190.

مسائله عويصة، وييأس الكثير منهم من الحصول عليه فيهجرونـه، ويقع منهم آخرون في الخلط، وسوء الفهم.

إن ذلك كله منهي عنه بقوله ﷺ:

«حدثوا الناس بما يفهمون. أتريدون أنْ يُكَذَّب الله ورسوله»[22].

ثم ينتقل الشاطبي إلى نظرة شاملة للتعليم من حيث إنه صناعة فيرى أنّ طرقه تنحصر في اتجاهين: أولهما الطريق السهل القريب، الذي لا تكلفَ فيه، والذي يقع الاعتماد فيه على المحسوسات والتجارب العملية، وهذا هو الطريق الحسن الذي يُحوّل العلم إلى أعمال، وهو الطريق الذي كان يسلكه رسول الله ﷺ في تعليم الناس شريعة الإسلام كأفعاله في الصلاة والحج[23]، وانتهجه من بعده من اتبعه من الصحابة وغيرهم فلم يكونوا متكلفين، وإنما «قصدوا أيسر الطرق وأقربها إلى عقول الطالبين»[24].

وثانيهما الطريق الصعب الذي يتوخى فيه أهله بحث المعاني المجردة، بأساليب معقدة فيها تكلف. وأسوأ ما في هذه الطريق البعدُ بالعلم عن العمل[25].

إن غاية ما يهدف إليه السالكون لهذا المنهج، الوقوفُ على مواهي الأشياء في زعمهم، فيوقعهم ذلك في الفضول، وَيُتلف جهودهم العقلية في غير جدوى[26].

---

(22) أخرجه البخاري من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه.
(23) انظر الموافقات، ج 1، ص 56، 57.
(24) المصدر نفسه، ص 59.
(25) المصدر نفسه، ص 60.
(26) نفس المكان.

تكامل العلوم:

ينتقل الشاطبي بعد هذا إلى حقيقة علمية منهجية شاملة، هي أن سائر فروع المعرفة متكاملة، يخدم بعضها بعضاً. فعلم الفقه محتاج إلى علم اللغة، وعلم التفسير، وعلم الحديث. وعلم الأصول محتاج إلى علم النحو، وعلم اللغة، وعلم الكلام محتاج إلى علم الجدل، وعلوم أخرى، وهكذا. . .

والقاعدة العامة هي أن يستعين مدرس كل علم بما يحتاج إليه من علم آخر مجرد الاستعانة.

ومعنى ذلك أن يقتصر على ما يكفيه منه فقط دون إفاضة في تحليل أو شرح. فإن أخذ مسألة من علم النحو مثلاً احتاج إليها في درسه لعلم الفقه، فجعل يبسط فيها القول كما يفعل علماء النحو، فقد أخطأ الطريقة الصحيحة في التعليم، ودخل في فضول لا ينفع، بل يضر الطلاب بتشويش أذهانهم، ولا يدرون أهم يتعلمون النحو أم الفقه[27]؟.

تعليم العوام:

إن تعليم العامة أخذ حظاً من الإصلاح التربوي عند الشاطبي، وهو يرى أنَّ بيداغوجيا تعليم العوام تنحصر في قاعدتيْن هما:

1 ـ أن يقع الاقتصار في تعليمهم على ما هم في حاجة إليه مِمّا ينفعهم، ولا يجوز أن تُبْحَثَ معهم المسائل على طريقة أهل العلم، أو منهج أهل النظر[28].

2 ـ أن يُقَدَّمَ إليهم ما هم قادرون على فهمه، من ذلك الذي يحتاجون إليه. ذلك أن «المتحدث مع العوام بما لا تفهمه، ولا تعقل معناه، فإنه من

---

(27) انظر كتاب الموافقات، ج 1، ص 86.

(28) انظر كتاب الاعتصام، ج 2، ص 13.

باب من وضع الحكمة في غير موضعها، فسامعها إما أن يفهمها على غير وجهها ـ وهو الغالب ـ وهو فتنة تؤدي إلى التكذيب بالحق، وإلى العمل بالباطل. وإما ألا يفهم منها شيئاً، وهو أسلم، ولكن المحدِّث لم يعط الحكمة حقها من الصون، بل صار في التحدث بها كالعابث بنعمة الله»[29].

وكما اتفق العلماء على أن هناك مسائل لا تجوز الفتيا بها ـ وإنْ كانت صحيحة من حيث النظر الفقهي ـ فإنه لا يجوز كذلك تعليم العامة علل المسائل الشرعية، ولا تعليمهم حكمة التشريع حتى ولو سألوا عن ذلك[30].

ويستدل الشاطبي هنا بما ورد عن عائشة رضي الله عنها من أنها أنكرت على من سألها عن سبب قضاء الحائض للصوم، وعدم قضائها للصلاة[31].

وفي تعليم أصول الدين فإن عقول العوام لا تستطيع أن تدرك مسائل العقيدة على نحو ما عند المتكلمين، وطريقة تعليمهم هذه المسائل إنما هي الموعظة، فيُذَكَّرُونَ بالله تعالى تذكيراً يؤثر فيهم ويحملهم على طاعته، ويُحَذَّرُونَ من المعاصي تحذيراً يُخيفهم من عواقبها في الدنيا والآخرة فيجتنبون ارتكابها[32].

هذه إذن آراء الشاطبي في إصلاحه التربوي، وعلاج واقع الثقافة الإسلامية الذي تردى في عصره بسبب العكوف على الحفظ، والوقوف عند ما انتهى إليه علماء القرن الثاني والثالث للهجرة، والانصراف إلى العناية بالجدل والبحوث اللفظية، وأصبح شعار القوم: «ليس في الإمكان أبدع مما كان».

ولننتقلْ بعد هذا إلى البحث في ما جاء به من إصلاح خلقي، وبذلك نكون قد ألممنا بجوانب دعوته الإصلاحية كلها.

---

(29) المصدر السابق، نفس المكان.
(30) انظر الموافقات، ج 4، ص 189.
(31) المصدر السابق، ص 191.
(32) انظر كتاب الاعتصام، ج 1، ص 268.

الفصل السادس

الإصلاح الخلقي

إن المتتبع لأفكار الشاطبي في الإصلاح الاجتماعي الأخلاقي يتبين أنه لم يتناول القضايا الجزئية، وإنما تناول مبادىء عامة، مَثَلُهُ في ذلك مَثَلُ مَنْ يضع أُسساً لبناءٍ أخلاقي فلسفي، وبتتبعي لآرائه الأخلاقية أمكن لي حصرها في المبادىء التالية:

الأهواء مصدر الشرور كلها:

يذهب الشاطبي إلى أن الشرور الإنسانية، أي التي مصدرها الإنسان من حروب وويلات وخراب ليس لها من سبب إلا أهواؤه، ويقول في تقرير هذه الحقيقة:

«ما عُلِمَ بالتجارب، والعادات، من أن المصالح الدينية والدنيوية، لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى لِمَا يلزم في ذلك من التهارج، والتقاتل، والهلاك الذي هو مُضادٌ لتلك المصالح»[1].

ونلاحظ أنه يشير إلى أنّ هذه الحقيقة ثابتة ثبوتَ القاعدة العلمية، لأن طريق ثبوتها التجارب المتكررة تكرُّرَ العادات.

---

(1) الموافقات، ج 2، ص 170.

والشاطبي يتفق في هذه النظرية مع أحدث الآراء الفلسفية التي تُرجع أسباب انهيار الحضارات إلى الأهواء الجامحة[2].

فالإفراط في الشهوات عنده، حتى وإن كانت هذه الشهوات مباحة، يُعَدُّ تجاوزاً لحدود الشرع، وللمروءة المطلوبة في آدابه، ويفضي ذلك في النهاية إلى الغفلة التامة، وما الغفلة إلا عماية خلقية. فالقاعدة التي ينتهي إليها الشاطبي من بحث هذه القضية هي أن «مَنْ لم يتبع هدى الله في نفسه فلا أحد أضل منه»[3].

وهو يقول، إنه يستمد هذه القاعدة الأخلاقية من كتاب الله ومن قوله تعالى على وجه التحديد:

﴿ومن أضلُّ ممن اتبع هواه بغير هدًى من الله﴾[4].

قبح الهوى عقلاً:

إن الشاطبي بالرغم من أنه يؤخر العقل في القضايا التي طرحتْها النصوص الشرعية بوضوح، فإنه في هذه القضية الخلقية يستند إلى حكم العقل إلى جانب استناده إلى النص، ولعل هذا راجع إلى طبيعة المشكلة نفسها، فالأهواء مصدر الشرور الإنسانية، ومن هنا كانت المشكلة عقلية أيضاً، وهذا ما جعل الشاطبي يعترف بدور العقل في فهمها والتصدّي لها فيقول:

«إن مَنْ تقدم، ممن لا شريعة له يتبعها، أو كانت له شريعة دَرَسَتْ، كانوا يقتضون المصالح الدنيوية بكفّ كلِ من اتبع هواه، في النظر العقلي»[5].

---

(2) انظر مثلاً، منبعا الأخلاق والدين، ص 277، لبرقسون.
(3) كتاب الاعتصام، ج 1، ص 51.
(4) سورة القصص، الآية: 50.
(5) الموافقات، ج 2، ص 170.

ولكن ما دام العقل قد أصبح مُؤَهَّلاً عند الشاطبي لبحث مشكلة الأهواء باعتبارها مصدراً من مصادر الشر، والأهواءُ فيها ما هو مسموح به، وفيها ما هو محظور، فما هو المقياس الذي نميز به الأهواء الفاسدة من الأهواء المعتدلة الآخذة بحدود الشرع والعقل؟

يضع الشاطب أمامنا مقياسيْن: مقياساً شرعياً، ومقياساً عقلياً. أمّا المقياس الشرعي فنستمده من المقاصد الشرعية، وهو أنّ كل ما أخلَّ بمقصد من المقاصد الضرورية الأصلية الخمسة فهو هوًى فاسد، والمقاصد الضرورية كما نعلم هي التي جاء الدين لإقامتها وهي: المحافظة على النفس والعقل، والعرض، والمال، والتديّن بالدين الصحيح[6].

إن كلّ ما نص عليه الشارع من المفاسد، وما لم ينص عليه ولكنه يجري مجرى النص، إنما هو مُوَجَّهٌ لحماية تلك الأصول الخمسة من الهدْم، وكذلك يعتبر مقياساً شرعياً كلُّ ما آعتبره أهل العلم الموثوقُ بعلمهم، كبيرةً من الكبائر[7].

وأما المقياس العقلي فإننا نلتمسه من الفطرة الإنسانية، والتجربة.

ففي خصوص الفطرة نجد أن الله تعالى أودع العقول معرفة قبح الأهواء المفرطة «ولذلك اتفقوا(*) على ذم من اتبع شهواته وسار حيث سارت به»[8].

وفي ما يتعلق بالتجربة فإن الناس قد عرفوا المفاسد بآثارها في حياتهم الخاصة والعامة، فما التجربة إلا «اقتضاء العوائد باقتضاء ما أرادوا من إقامة مصالح الدنيا وهي التي يسمونها السياسة المدنية»[9].

(6) انظر كتاب الاعتصام، ج 2، ص 57.

(7) نفس المكان.

(*) اتفق جميع الناس، مَنْ كان منهم على دين ومن لم يكن.

(8) الموافقات، ج 2، ص 170.

(9) نفس المكان.

مجالات الأهواء الفاسدة:

إنّ البحث في حصر الأهواء الفاسدة التي تكون مصدراً للشّر في الدنيا وغضب الله تعالى، والشقاء في الآخرة، يبين أنّ هذه الأهواء تدور في مجالين هما: مجال النظر، ومجال العمل.

أما مجال النظر فتندرج فيه مذاهب أهل البدع التي ظهرت بتآويل وأكاذيب أفسدت بها العقيدة عند الذين اتبعوها في ضلالها، وجعلت المسلمين أعداء فيما بينهم[10].

وأما مجال العمل فيبدو في تلك الممارسات السخيفة من الغناء والرقص عند الذين يسمون أنفسهم متصوفة، فهم في زعمهم يتقربون بها إلى الله، وهي أعمال باطلة، ليست من الدين في شيء، والدليل على ذلك أنه لم يرد بها كتاب ولا سنة، ولا عَمِلَ السلف الصالح بشيء منها، ولم يقل بها أحد من الذين يثق الناس بدينهم وعلمهم، وإنما هي عادات تسربت من أديان قديمة فاسدة أصلاً أو محرفة، فأخذتها العامة وأشباههم بالتعود، «والمتعوّد لأمر يسهُل عليه ذلك الأمر ما لا يسهل على غيره، كان خفيفاً في نفسه أو شديداً»[11].

غير أن مَنْ وقع في إثم من مجال النظر أو العمل ثم أقلع عنه واستغفر ربه، فقد أنجاه الله من أهل البدع الذين ورد الشرع بذمهم[12].

بعد أن تتبعنا هذه القضايا العامة التي يحصر فيها الشاطبي ألوان الفساد الخلقي، والانحلال الاجتماعي نريد أن نتتبع ما كان يراه من مبادىء في إصلاحٍ ينهض بالأخلاق على أسس ثابتة، وسأسعى في التماس ذلك من النصوص.

---

(10) انظر كتاب الاعتصام، ج 2، ص 57.
(11) الموافقات، ج 1، ص 331.
(12) كتاب الاعتصام، نفس المكان.

فما هي إذن تلك المبادىء التي كان يراها كفيلة برد المسلمين إلى الأخلاق الإسلامية الأصيلة؟

هذا ما سنفصله على النحو التالي :

1 ـ محبة الغير :

إن أكثر الشرور عند الشاطبي تأتي من الإفراط في إيثار الذات، أو ما نسميه اليوم بالأنانية. وعلاج هذا النوع من المرض النفسي البغيض، اتباعُ الشريعة فيما جاءت به من محبة الناس، ومواساتهم، والإحسان إليهم، وإيثارهم أحياناً على النفس، وقد قال تعالى منوّهاً بأهل هذا الخلق النبيل: ﴿**ويُؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة**﴾[13] وجعله رسول الله ﷺ من الإيمان فقال: «لا يؤمن أحدكم حتى يُحب لأخيه ما يُحب لنفسه»[14].

ويُنبه الشاطبي إلى أن هذه المحبة ينبغي أن تتسع فتشمل كلّ ما خلق الله من بشرٍ وحيوانٍ «بل لا يقتصر في هذا على جنس الإنسان، ولكن تدخل عليه الشفقة على الحيوانات كلها»[15].

2 ـ الإحسان :

ينظر الشاطبي إلى الإحسان على أنه عادة، مثله مثل الإساءة، والعادة تكتسب بالممارسة والتكرار، وعلى المرء أن يكرر الإحسان، وأن يلتمسه في كل مناسبة حتى يقتل به الإساءة إنْ كان رُبّي على الإساءة أو عَوّدَ نفسه عليها من قبلُ، فالإساءة مصدر الفتنة، وأبشع أنواع سوء الخلق[16].

---

(13) سورة الحشر، الآية: 9.
(14) أخرجه البخاري ومسلم.
(15) الموافقات، ج 2، ص 203.
(16) المصدر نفسه.

ويظن كثير من الناس أن الإحسان منحصر في الهدايا والصدقات، وبذل المال، وإطعام الطعام فقط، بل الإحسان عمل أخلاقي شامل، يتناول كل ما هو معاملةٌ طيبة، وأقوالٌ حسنة، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المفهوم الواسع للإحسان فقال تعالى:

﴿قولٌ معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذًى﴾[17].

إن الإحسان يكون أحياناً حتى بمجرّد النية الطيبة، فالنوايا الطيبة تدل على حب الخير للناس[18].

3 ـ التحكم في الأهواء:

أساس التحكم في الأهواء قمع الشهوات المفرطة، فلا ينبغي أن يستجيب الناس لها إلا في حدود ما أباح الشرع منها، وقد أباح لهم ما يكفيهم، كما ينبغي أن يجتنبوا الاجتناب كله ما يُؤَججها، والشاطبي يؤمن بمسؤولية الدولة أخلاقياً فيرى أنّ ردع المنكرات موكول إليها قبل الأفراد، لأنها قائمة على حفظ الشرع من أن يُنْتَهَكَ[19].

والمسؤولية الأخلاقية للدولة منصوص عليها في الآية التي جاءتْ بإلزام شامل للتصدي للمنكرات والفواحش في المجتمع الإسلامي من قِبَلِ كلِّ من يمكن منه التصدي، وهو قوله تعالى:

﴿إن الذين يُحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة﴾[20].

وهو بصدد الحديث عن مسؤولية السلطة في المحافظة على أخلاق الأمة

---

(17) سورة البقرة، الآية: 263.
(18) المصدر السابق، ص 202، 203.
(19) انظر الموافقات، ج 2، ص 110.
(20) سورة النور، الآية: 19.

يعلن أنه لا يمكن للسلطة أن تفعل ذلك بتشريعات تقيمها هي، وإنما يجب عليها أن تطبق الشرع المنزل، فلا تَحَكُّمَ في الأهواء، ولا عفة حقيقية إلا بشريعة منزلة[21].

ولكن لو سألنا الشاطبي عن القناعة الفكرية التي استند إليها في هذه المسلمة، فإنه يجيبنا بأنّ الشريعة المنزلة مقامة على الإيمان.

والإيمان يقتضي العبودية لله، وهي ليست إلا موافقةَ إرادة الإنسان لإرادة خالقه، وما إرادة الخالق إلا شرعه المنزل، وإذا كانت في ذلك الشرع مشقة حيث يُخْضِعُ الإنسان هواه لإرادة الله فإن تلك المشقة مقصودة وهي المعنى الحقيقي للتكليف[22].

4 ـ السعادة في اتباع الشريعة:

من أهداف الشريعة المنزلة تأسيس أخلاق إنسانية تستأصل الشرور والمفاسد. فالشر والفساد ليسا سعادة، بل هما سبب الهموم، وإنما قد تكون فيهما لذة عابرة لأصحاب الأهواء وفيهما ألم لأكثر الناس، والسعادة الحقة في اتباع الشريعة، فمَن أراد ألّا يعرف غمًّا فلْيكنْ خلقه نابعاً منها[23].

هكذا يُعلن الشاطبي هذه الحقائق الأخلاقية، ولا يكتفي بالعرض النظري بل يعطي مقاييس عملية يستطيع بها الفرد أن يتبين هل أنَّ خلقه نابع من الشرع أم نابع من هواه، وذلك بأن يعرض أقواله وأفعاله على أوامر الشرع ونواهيه، فإنْ كانت تلك الأقوال والأفعال مطابقة للأوامر أَخَذَ بها، وإن لم تكن مطابقة للأوامر فهي إذن داخلة في حدود النواهي، فلْيَجْتَنِبْها. إن المرء إذا حكم هذا المقياس فإنه لن يلبث حتى يَرضى عن أفعاله ويَسْعَدَ بها ويكون

(21) المصدر السابق، ص 153.
(22) نفس المكان.
(23) انظر الموافقات، ج 1، ص 347.

مع ذلك مصدراً لسعادة مَنْ حوله، لأن ما يُرضي الله تعالى من القول السديد والعمل الصالح يُرضي أكثر الناس[24].

إن الأخلاق المطابقة للشريعة ليست مصدراً للسعادة والرضا عن النفس فحسب، ولكنها مصدرٌ للشرف أيضاً. فمن أراد الشرف الذي يدخل في معنى العزة التي أشار إليها الله تعالى بقوله:

﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾[*].

فلْيَلْتَمِسْهَا في العمل وِفْقاً للشريعة، لا في الجاه والمال، فالعامل بالشريعة شريف في نفسه، وقد يكون شريفُ المال والجاه والنسب غيرَ شريف في حقيقته، إذْ لا شرف إلّا بالعفة، والشريعةُ هي سبيلها[25].

إنّ ما يَلفت النظر عند التأمل في هذه الآراء أن الشاطبي كان يحاول أن يضع أساساً نظرياً لمذهب خلقي نابع من المقاصد الشرعية. وما نستطيع أن نتأكد منه هو أنه كان يستلهم السلفية، وينبغي أن ننبه إلى أن السلفية التي يجعلها الشاطبي مَعِيناً لإصلاحه ليست ما يفهمه بعض دعاة التجديد اليوم من أنها ذلك القديم الذي لم يعد صالحاً لحياة معاصرة، ولكنها السلفية التي تعني أصولَ الإسلام وقيمَه الخالدة التي لا يعفو عليها الزمان.

ننتقل الآن، إلى الفصل الموالي لنبحث دواعي هذا الإصلاح وأهدافه عند صاحبه.

---

(24) نفس المكان.

(*) سورة المنافقون، الآية: 8.

(25) انظر كتاب الاعتصام، ج 2، ص 340.

الفصل السابع

بواعث الإصلاح وأهدافه عند الشاطبي

تبينا عند الترجمة للشاطبي أن أكثر أهل غرناطة من العلماء والعامة على حدٍّ سواء، قد سخطوا عليه وملؤوا حياته بالمكاره حتى ضاق صدره، وضاقت عليه الدنيا بما رَحُبتْ فبات يتمنى الموت، ويراه شفاء من المحنة القاسية التي وضعوه فيها، ثم عاد إلى نفسه فأصبرها على كيدهم وأصر على مواصلة الدعوة إلى الإصلاح، لأنه يراه السبيل الوحيدة إلى تغيير ما أصاب المسلمين من فساد وضعف جر عليهم النكسات، تلو النكسات، ووجد فيهم أعداؤهم ما يتمنون لهم من خزي وانكسار، فأخذوا يهدمون صرحهم بما يملكون من معاول، يدفعهم إلى ذلك جهلهم، وحقدهم القديم وأطماعهم المستكلبة.

ويعبر الشاطبي عن ضرورة الإصلاح، وإصراره عليه فيقول:

«غير أنه لا سبيل إلى إهماله، ولا يسع أحداً ممن له منة إلا الأخذ بالحزم والعزم في بثه بعد تحصيله على كماله، وإنْ كَرِهَ المخالفُ، فكراهتُه لا حجة فيها على الحق أنْ لا يُرْفَعَ منارُهُ، ولا تُكْشَفَ وَتُجَلَّى أنواره»[1].

إنه لا مناص للمصلح أن يستمر على الدعوة إلى إصلاح ما علم أنه فاسد يستوجب الإصلاح، ذلك «أنَّ المكلف إذا فهم مراد الشارع من قيام

---

(1) كتاب الاعتصام، ج 1، ص 32.

أحوال الدنيا، وأخذ في العمل على مقتضى ما فهم، فهو إنما يعمل من حيث طُلب منه العمل، ويترك إذا طلب منه الترك. فهو أبداً في إعانة الخلق على ما هم عليه من إقامة المصالح باليد، واللسان، والقلب»[2].

وإذن فالداعي الأول من دواعي الإصلاح إنما هو القيام به على معنى أنه واجب من الدين، ولا عذر للقادر عليه في القعود عنه.

وطبقاً لهذه القاعدة المُلزمة، يأخذ الشاطبي على مالك رضي الله عنه ما أفتى به ابن فروخ لما استفتاه في التصدي لما يأتيه العامة من منكرات، فنهاه عن ذلك، إلا أنْ يكون المتصدي لهم من أهل العلم والضبط[3].

وحاصل ما يقوله الشاطبي في هذا المعنى: إن فتوى مالك غير ملزمة، وإن الإقدام في إنكار المنكر أولى من الإحجام، والتصدي لأصحاب الأهواء - ولو بالعلم القليل - خير من السكوت عنهم[4].

غير أن الشاطبي لا يقف عند منكرات العامة، وإنما يتجاوزها إلى القضايا الكبرى التي يرى أنها مصدر المنكرات والمفاسد التي تشيع في الأمة وعنده أن أعظم بلاء أوقعه المسلمون بأنفسهم إنما هو افتراقهم، وأصل داء الافتراق هذا فساد الحكم السياسي الذي ظل ينخر كيانهم منذ مقتل عثمان، فحملوا السيوف ضد بعضهم، وتجرأ عليهم عدوهم فسلبهم بعض أوطانهم[5].

ونلاحظ أن الشاطبي يصور من خلال هذا الحديث أوضاع المسلمين بالأندلس على عهده، إذْ لم يبق لهم من تلك البلاد الشاسعة التي فتحوها وعمروها قروناً عديدة إلا رقعة ضيّقة في الطرف الجنوبي أقاموا بها مملكة غرناطة التي بقيت ملاذهم الأخير من هجمات الأعداء المتتالية.

---

(2) الموافقات، ج 2، ص 202.
(3) انظر كتاب الاعتصام، ج 1، ص 33.
(4) نفس المكان.
(5) انظر كتاب الاعتصام، ج 1، ص 113.

والمسلمون قد هدّموا بـافتراقهم ركنـاً من أركان دينهم المنصـوص عليه بقوله تعالى:

﴿وآعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تَفرّقوا﴾[6]، وحبلُ الله هنا هو دينه[7].

إننا نُحس حين نقرأ الشاطبي هنا، أنه لا يقف عند حـد النقد لـلأوضاع السياسية التي عليها المسلمون في عصره وإنما يتجـاوزه إلى التنديـد والسخط على أولئـك الحكام الـذين لا يعنيهم من الحكم إلا المتعة والتسلط، وهـو ما يفتأ يندد بافتراق الأمة، ويعدّ ما صنعتْ من عمل المشركين، وقد قـال تعالى: **﴿ولا تكونوا من المشركين، من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون﴾**[8].

فافتراق المسلمين في السياسة أصله الافتراق في الدين، ولـو بقيت لهم الوحدة الدينية لما ضاعت عليهم وحـدتهم في مصالـح الدنيـا وعلى رأسها مـا يجمعهم في أمـة واحـدة وهي شؤون الحكم. والافتـراق في الـدين يعني بـه الاختلاف في أصول العقيدة وأصول الشريعة المتفق عليها[9].

أما الاختلاف في الفـروع بين الأئمة المجتهـدين فليس من الافتراق في الدين الذي حذّرَ منه الكتاب والسنة، وإنما هو الاجتهاد المدعو إليه، وهو خيرٌ لأنـه رحمة، إذْ هـو توسعـة على الناس، وقـد كان من عمـل السلف الصالـح الذين لم يقولـوا بمقالات المبتـدعة من التحسين والتقبيـح العقليين، أو القول باتباع المتشابه من الآيات، أو القول بالتحليل والتحريم من غير دليـل يدل من الشرع على ذلك[10].

---

(6) سورة آل عمران، الآية: 103.

(7) المصدر السابق، نفس المكان.

(8) سورة الروم، الآية: 32.

(9) انظر كتاب الاعتصام، ج 2، ص 191.

(10) نفس المصدر، ص 192.

إن الافتراق في الدين بالمعنى الذي بيناه لم يقف بَلاَؤُهُ عند الشاطبي على الفساد في الحكم، وإنما تجاوز ذلك إلى نشر الفساد الخلقي، والانحلال الاجتماعي، فتفرقت الأمة الإسلامية وأصبحت طوائف يتقاتلون من أجل مصالح دنيوية[11].

وما دام أصل الفساد كله نابعاً من الفساد الذي طرأ على الدين، فإنه لا إصلاح إلا بعودة الدين إلى ما كان عليه من أصول صحيحة على نحو ما كان عليه سلف الأمة زمنَ رسول الله ﷺ وأصحابه. وليس هناك طريق أخرى تُتَّبَعُ في فهم الإسلام والعمل به غير تلك الطريق، ويحدد هذا الموقف بدقة ووضوح فيقول:

«ليس ثم إلا صوابٌ أو خطأ. فكلُّ من خالف السلف الأولين فهو على خطأ»[12].

هكذا نتبين أن الهواجس التي كانت تؤرقه وتدعوه إلى النّهوض بالإصلاح إنما هي أوضاع العالم الإسلامي في عصره، ذلك العالم الذي اجتاحه الصليبيون من غربه، والمغول من شرقه، ونخره الضعف بسبب فساد الحكام وصراعهم على السلطة، وشيوع المذاهب وتفرّق الناس بتفرقها، واقتتالهم تعصباً لها، فغاب الدين الصحيح وراء البدع التي أصبحت هي الدين لشيوع الجهل والقهر.

من هذا المنطلق كانت أهداف الشاطبي من إصلاحه إنقاذَ العالم الإسلامي من هذه الأوضاع المتعفنة، واقتنع بعد طول تأملٍ فيما كان عليه المسلمون من مجد، بأنَّ هذا المجد لن يعود إلا بعودة الإسلام، فهو الكفيل بوحدة المسلمين، وهو وحده مصدر قوتهم وعزهم لأن ذلك ما وردت به

(11) نفس المصدر، ص 199.
(12) الموافقات، ج 3، ص 71.

أصـوله، فـرسـول الله ﷺ هـو مـوحـد المسلمين حين أعلن أنهم جسم واحـد فقال:

«المؤمنون كالجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»[13].

وقال: «المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً»[14] وأصل هذا كله ما في كتاب الله الكريم من وصف المؤمنين بأن بعضهم أولياء بعض، «وما أُمروا به من اجتماع الكلمة، والأخوة، وترك الفرقة، وهو كثير»[15].

هنا إذن ما استقر عليه فكر الشاطبي، وعمل طول حيـاته على تحقيقـه، فآماله كانت عريضة، وهو يحدثنا أنّ هذا لم يكن أَمَلَهُ وحده، ولا نظره وحده، وإنما هو «نظر من يعد المسلمين كلهم شيئاً واحداً»[16].

تلك إذن آراء الشـاطبي وأعمالـه في القرن الثـامن للهجـرة. فهـل كـان لتلك الأفكار والأعمال من أثر فيمن جاء بعده؟

ذلك، إنْ شاء الله، ما سنتناوله بالبحث في الفصل الموالي.

---

(13) أخرجه مسلم.
(14) أخرجه البخاري، ومسلم والترمذي والنسائي.
(15) الموافقات، ج 2، ص 355.
(16) نفس المكان.

الفصل الثامن

تأثير الشاطبي

ذاعت شهرة الشاطبي بين معاصريه، وبلغت أطرافاً من البلاد الإسلامية خارج الأندلس، وتأثر به كثير من طلابه الذين أصبح البعض منهم من أئمة العلم في العالم الإسلامي كله، ولم يقف هذا التأثير على بيئته وعصره وإنما تجاوزهما إلى عصرنا هذا، ويذهب عبد المجيد تركي في كتابه «مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي» إلى أن الشاطبي يُعَدُّ اليوم من دعائم الصحوة الإسلامية يحركها في اتجاهيْها اللذيْن نأخذ بهما الآن، وهما: الاتجاه السلفي بالنسبة للحياة العامة، واتجاه التعليل بالمقاصد الذي أصبح يسود الدراسات الشرعية[1].

ويعلل الشيخ محمد الفاضل بن عاشور هذا التأثير بأن المصلحين من أعلام الفكر الإسلامي الحديث اعترضتهم مشكلة التلاؤم بين الشريعة الإسلامية ومستجدات الحياة العصرية، فوجدوا في عمل الشاطبي في الموافقات، وكتاب الاعتصام سبيلهم إلى التغلب على تلك المشكلة[2].

وبيان ذلك أنهم وقفوا على ما قرره الشاطبي من أن الدين غايته جلب

---

(1) المرجع المذكور، ص 511.

(2) أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي، ص 76.

المصالح ودرء المفاسد، فاتضح لهم ما يأخذون من الحضارة الغربية وما يتركون، فتنادوا بأنْ يأخذ المسلمون الصالح منها ويتركوا الفاسد[3].

وقد ابتدأ تأثير الشاطبي بكتابيه المذكورين في رواد حركة الإصلاح منذ القرن الماضي، وما يزال في حالة امتداد متواصل إلى اليوم[*]، وكان هذا التأثير متجهاً اتجاهين يطغيان على الحركة الإسلامية المعاصرة وما يصحبها من تجديد للفكر.

أما الاتجاه الأول فهو قيام الدعوة السلفية، وكان للشاطبي تأثير فيها بكتاب الاعتصام، وهي الحركة السياسية القائمة الآن، يقول الشيخ محمد الفاضل بن عاشور:

«أما الكتاب الآخر ـ وهو كتاب الاعتصام الذي هو ثمرة كفاح الشاطبي في تقويم الدين وقمع البدع ـ فقد كان أيضاً باعثاً من أقوى بواعث النهضة الإسلامية الحاضرة، استندت إليه الحركة السلفية في المشرق والمغرب منذ أخرجه للناس العلامة المرحوم السيد محمد رشيد رضا من مطبعة المنار سنة 1332 هـ»[4].

وأما الاتجاه الثاني فهو النظر في الإسلام وشريعته نظرَ مقاصد، وعن طريق هذا النظر يريد اليوم مفكرو العالم الإسلامي أن يجعلوا الشريعة مواكبة للحياة المعاصرة بكافة مستجداتها السياسية والاقتصادية، والاجتماعية، دون أن يكون ما يأخذونه من حضارة الغرب متصادماً مع أصول الدين وقواعده الأساسية[5].

وكان الشاطبي مؤثراً في هذا الاتجاه، بل باعثاً عليه بكتاب الموافقات

---

(3) نفس المكان.

(*) انظر أعلام الفكر الإسلامي، ص 77.

(4) المرجع السابق، ص 76.

(5) انظر، مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية، ص 507.

الذي يقول فيه الشيخ محمد الفاضل بن عاشور أيضاً:

«وظهرت مزية كتابه ظهوراً عجيباً في قرننا الحاضر والقرن قبله لما أشكلت على العالم الإسلامي عند نهضته من كبوته أوجهُ الجمع بين أحكام الدين ومستجدات الحياة العصرية، فكان كتاب الموافقات للشاطبي هو المفزع، وإليه المرجع لتصوير ما يقتضيه الدين من استجلاب المصالح، وتفصيل طرق الملاءمة بين حقيقة الدين الخالدة، وصور الحياة المختلفة المتعاقبة»[6].

والواقع أنّ هذا الاتجاه في النهوض بالعالم الإسلامي على أساس فكر أصيل يستمدّ من ينابيع المقاصد الشرعية قد ظهر نتيجة التصادم مع حضارة الغرب المادية، وحمايةً للمسلمين من فتنة الأفكار المستوردة التي لا تتلاءم مع مقتضيات حضارتهم، وأصول دينهم الحنيف[7].

وكان تأثير الشاطبي في رواد حركة الإصلاح الإسلامية الحديثة متنوعاً، وقد بدأ هذا التأثير بالشيخ محمد عبده (ت 1905) الذي يقال إنه كان أول من نبَّه العلماء والطلاب بالمشرق إلى الشاطبي، وإلى أهمية كتاب الموافقات[8]، وقد كان حظه من الإهمال، قبل عناية محمد عبده به، حظَّ معاصره ابن خلدون قبل أن تلفت الدراسات الغربية الأنظار إليه[9].

ويبْدو أنّ محمد عبده تأثر بالشاطبي في الناحية الفكرية، ونعني بها ناحية المقاصد وأصول الفقه ويدلّنا على ذلك ما يذكره الشيخ محمد الخضري من أنه لما كان بالسودان يدرس علم أصول الفقه للطلاب الذين يقع إعدادهم بالكلية ليكونوا قضاة، زار الشيخ محمد عبده السودان، فعرض عليه الشيخ

---

(6) أعلام الفكر الإسلامي، ص 76.
(7) التركي: المرجع السابق.
(8) التركي: المرجع السابق، ص 513.
(9) المرجع السابق، ص 475.

الخضري ما كان يلقيه على الطلبة من دروس، فأثنى عليه، ولكنه دعاه إلى اعتماد كتاب الموافقات للشاطبي وأن يمزج ما جاء في هذا الكتاب من علم المقاصد بما كان يدرسه للطلاب من علم الأصول حتى يتنبهوا إلى أسرار الشريعة الإسلامية، وتتسع آفاقهم للنظر، ويذكر الشيخ الخضري أنه استجاب لما طلب منه محمد عبده فيقول:

«فاستحضرتُ هذا الكتاب، وأخذت أطالعه مرات حتى ثبتت في نفسي طريقة الرجل، وجعلت آخذ منه الفكرة بعد الفكرة لأضعها بين ما آخذه من كتب الأصول، حتى جاء بحمد الله ما أمليتُه وِفْقَ مرامي»[10].

وعن طريق محمد عبده، تأثَّر الشيخ محمد رشيد رضا (ت 1935) بكتاب الموافقات، فأخذ يعالج النواحي المصلحية في الشريعة، ويذكر أنّ مسائل المعاملات من سياسية، وقضائية وغيرها ترجع كلها إلى قواعد حفظ المصالح، ودرء المفاسد، وكلِّ ما عُلِمَ من مقاصد الشريعة[11].

ولكن رشيد رضا لم يقف عند التأثر بالمقاصد وإنما كان تأثير الشاطبي فيه بالغاً حدَّهُ بكتاب الاعتصام، لأن اتجاهه كان مُنْصَبًّا على الدعوة السلفية، فوجد في هذا الكتاب بغيته، ورأى أنه لا تنحصر فائدته في كشف البدع واستئصالها فحسب، ولكنه يتضمن أصول الدعوة السلفية التي وجه إليها هو جهوده كلها، وكانت أعماله الإصلاحية تنطلق منها[12].

ثم عن طريق زعيميْ الحركة السلفية، محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا انتشرت آراء الشاطبي بين العلماء والطلاب بالمشرق، فنجد الشيخ عبد الله دراز يعنى بكتاب الموافقات فيبين أهميته، وقيمة أعمال الشاطبي في المقاصد، ويُخرج أحاديثه ويُعقّب على مسائله، ويذكر أنه استفاد من هذا

(10) أصول الفقه، ص 13.

(11) انظر تفسير المنار، ج 7، ص 197، 198.

(12) مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية ص 475، وانظر أيضاً ص 514.

الكتاب نظراً عقلياً، ومعرفة بروح التشريع وأسراره[13].

كما أن الشيخ محمد أبا زهرة وجه جهوده في مصنّفاته الفقهية لإبراز المقاصد الشرعية تأثُّراً بالشاطبي عن طريق مدرسة المنار ورأى أنّ الفقه لا يعطي ثماره إلّا إذا أُبرزت مقاصد أحكامه، فإن المقاصد هي عللها الحقيقية، ويقول هذا الكلام وهو يكتب عن ابن حزم الظاهري الذي يقوم مذهبه على رفض التعليل إطلاقاً[14].

فإذا جئنا إلى المغرب العربي وجدنا أنَّ أهمَّ من تأثّر بالشاطبي رائدان عظيمان من رواد الإصلاح العلمي والاجتماعي والسياسي، هما الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في تونس، والزعيم علال الفاسي في المغرب[15].

أما الشيخ محمد الطاهر بن عاشور فإنه تأثر بالشاطبي في المقاصد، وهو وإنْ وجه إليه نقداً حاداً أحياناً، إلا أن ذلك النقد لم يتجاوز بعض المآخذ المنهجية التي رأى فيها أن الشاطبي اتسع عليه الموضوع فوقع في التطويل والاضطراب، وفي هذا المعنى يقول:

«تطوح في مسائله(*) إلى تطويلات وخلط، وغفل عن مهمات المقاصد، بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود»[16] ولكنه مع ذلك لم يستطع إخفاء إعجابه به، فنوّه بعمله، وأعلن أنه يستقي منه، دون أن ينقل عنه نقلاً حرفياً، فيقول:

«على أنه أفاد جِدَّ الإفادة، فأنا أقتفي آثاره، ولا أُهمل مهماته، ولكن لا أقصد نقله ولا اختصاره»[17].

---

(13) انظر الجزء الأول من كتاب الموافقات، ص 3-15.

(14) انظر: ابن حزم الظاهري، محمد أبو زهرة، ص 409.

(15) انظر: مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية، ص 511، 515.

(*) يعني بذلك علم المقاصد.

(16) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 7.

(17) المرجع نفسه، ص 8.

ويذهب عبد المجيد تركي إلى أن كتاب مقاصد الشريعة للشيخ محمد الطاهر بن عاشور يُعَدُّ مُسْتَلْهَماً من كتاب الموافقات للشاطبي، الذي يُعَدُّ بحقٍ مُبْتَكِرَ هذا الفن، وإن النقد الذي وجهه إليه ربما كان لإخفاء الاعتماد الكبير الذي اعتمده عليه في تأليف كتابه[18].

والواقع أن المقارنة بين الجزء الثاني المخصص للمقاصد من كتاب الموافقات للشاطبي، وكتاب مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ ابن عاشور تكشف عن أمرين، أولهما يتعلق بالناحية العلمية وثانيهما بالناحية المنهجية. فما يتعلق بالناحية الأولى، فإنّ ابن عاشور خصص بحوثاً خاصة للمقاصد في أبواب المعاملات، بينما الشاطبي تناول المقاصد كلّها تناولاً عاماً.

وأمّا ما يتعلّق بالناحية الثانية وهي الناحية المنهجية فإن الشاطبي يبدأ بالكليات وينطلق منها إلى الجزئيات، فتراه يطرح القاعدة ثم يأتي عليها بأمثلة جزئية من فقه الفروع تطبيقاً لها أو توضيحاً، وبذلك ينهج منهج الأصوليين، بينما ابن عاشور يسلك عكس هذا المنهج فيعالج قواعد المقاصد من منطلق الأمثلة الفرعية فيسلك بذلك مسلك فقهاء الفروع[19].

بقي لنا أن ننظر في تأثر علال الفاسي بالشاطبي، لقد ظهر ذلك في كتابه الذي سماه «دفاع عن الشريعة» والذي يُعَدُّ تعبيراً عن الأفكار الأساسية لهذا الزعيم بل تعبيراً عن المواقف العملية التي وقفها في جهوده الإصلاحية داخل المغرب الأقصى، والتي تتجاوز المغرب إلى العالم الإسلامي كله في مواجهته للحضارة الغربية والأخذ عنها.

أما جهوده الإصلاحية المتجهة داخلياً إلى تغيير أوضاع العالم الإسلامي فإنه يرى أنَّ هذا التغيير لا يتم إلا بأمرين: أولهما إحياء حركة الاجتهاد، وثانيهما إصلاحِ الفكر السياسي. فالاجتهاد ينبغي أن تكون مقاصد الشريعة

---

(18) مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية، ص 89، 476، 477.

(19) انظر مثلاً مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 65 وما بعدها.

أساسه، وما الأدلة الاجتهادية كلها إلا راجعة للمقاصد، ذلك أن اعتبار جلب المصالح واستبعاد المفاسد هو الذي يحدو الفقيه إلى البحث عن الحكم المناسب، والتماس العلة. وإذن فالمقاصد هي الركن في بناء الصرح التشريعي كله[20].

وفي مجال الإصلاح السياسي تصبح المقاصد مجال النظر للقضايا العامة، كمراقبة السلطة التنفيذية، وسياسة الدولة التشريعية والاجتماعية، هل تسير طبقاً لأحكام الشرع في تحقيق مصالح المسلمين، وإبعاد المفاسد عنهم، أم لا؟

فإذا جئنا إلى مواقفه الخارجية فإننا نجدها مواقف تتمسك بالأصالة، وتستلهم مقاصد الشريعة أيضاً في هذه المواقف، وهو يفرّق هنا بين اتجاهين هما: اتجاه الاقتباس من قوانين الغرب ونظمه، واتجاه الأخذ من حضارته بوجه عام.

أما الاتجاه الأول فيرفضه رفضاً باتاً، ويعلن أنّ هذا الرفض ليس مصدره التعصب، أو الكراهية للغرب، أو الجهل بقوانينه وإنما مصدره العقيدة. فعقيدتنا الإسلامية تمنعنا من أن نعطل شريعة الإسلام ونحكم بقوانين الغرب، أو نتبع مناهجه في الاستنباط.

ويحلل نظريته هذه فيذكر أن منهج الغرب في الاجتهاد يَعتمد القانون الطبيعي، وما يسمونه قواعد العدالة والإنصاف، وما إلى ذلك من المبادىء التي اصطلحوا عليها. أما منهج الاجتهاد في الشرع الإسلامي فيقوم على أوامر الله تعالى ونواهيه، أي على إرادة الله في ما أَحَبَّ لعباده، وما كَرِهَ لهم، ومن هنا فإن الشريعة الإسلامية مصدرها العقيدة أصلاً، وليس القانون الطبيعي أو غيره مما يذكره الغربيون[21].

---

(20) مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية، ص 517.

(21) انظر: دفاع عن الشريعة، ص 116، 117.

وأما الاتجاه الثاني الذي هو الأخذ من الحضارة الغربية في غير النظم والقوانين، فإن الشريعة بمقاصدها ينبغي أن تكون محكمة فيه، فلا نأخذ عنهم إلا ما يكون مصدر قوة لنا، أما ما يكون باعثاً على الانحلال والفساد فلا[22]، ولا ينبغي أن يخدعنا ما يسميه الغربيون والمقلدون لهم تطوراً، إذْ قد يكون بالنسبة إلينا مسخاً[23].

إن مقاصد الشريعة هي التي تنير سُبُلَنا، فنتبين على ضوئها التطور الحق، ونستمد منها مواقفنا من كل ما يَفِدُ علينا من تيارات أجنبية[24].

وإذا أردنا أن نوازن بين درجات التفاعل مع أفكار الشاطبي عند هؤلاء المصلحين الذين ذكرناهم، فإننا نرى أن علال الفاسي هو الذي نقل تلك الأفكار إلى المجال الذي تجري فيه الصحوة الإسلامية المعاصرة، سواء في موقفها الداخلي، ودعوتها إلى النهوض بالعالم الإسلامي، أو في موقفها الخارجي من الحضارة الغربية والاقتباس منها.

وهكذا يتضح أن الشاطبي ما يزال يعيش بيننا بفلسفته في المقاصد، وآرائه الإصلاحية، وأن رجال العلم والفكر في العالم الإسلامي يجدون فيها معيناً لدعواتهم إلى الإصلاح والتجديد على أسس من القيم الإسلامية الثابتة.

---

(22) المرجع نفسه، ص 147.
(23) المرجع السابق، ص 148.
(24) نفس المكان.

الخاتمة

ينبغي أن تكون هذه الخاتمة موجزة ما أمكن كما أوصى بـذلك أستـاذي المشرف حتى لا يُكَرَّر فيها ما قيل من قبل، ولذلك فـإني سأقتصـر على إثبات النتائج التي انتهيت إليها من هذا البحث.

النتيجة الأولى:

إن الشاطبي ذاعت شهرتـه منذ أواخـر القرن التـاسع عشـر بين الأوساط العلمية في تونس أولاً ثم في مصر، وبلغت هذه الشهـرة أواسط آسيا، وذلـك بسبب ذيـوع كتاب المـوافقات ونشـره، ولكن ظلت هذه الشهـرة محـدودة، لا تتجاوز أوساط الـدارسين للعلوم الشرعيـة لقلة من كتب عنه، وحتى الكـاتبون عنه لم يُوَفُّوا ترجمته حقها، وهذه الأطروحـة تفـي بهـذا الغرض، إن شـاء الله تعالى، لأني لم أكتف في الترجمة له بما ذكره التنبكتي ومن أخـذ عنه، وإنمـا عوّلتُ على ما كتبـه الشاطبي عن نفسـه في كتاب «الإفـادات والإنشادات» من تلك اللمحات التي يشير فيها إلى علاقـاته بشيـوخه، أو ببعض معـاصريـه في غـرناطـة، وما أصدره من فتاوى استـطعتُ أن أتبين منهـا أحـوال العصـر، وأنْ أعكسها على حياته.

فالنتيجة الأولى إذن هي الترجمة للشاطبي ترجمة واسعة كشفت في حياته كثيراً

من الغموض، وحاولتُ أن تكون نقدية، لا تقبل الأخبار عنه إلا من النصوص الثابتة، أو بعد المقارنة والتمحيص.

والواقع أن الشاطبي جدير بكل عناية تُبْذَلُ في دراسته، فقد قدمه بعض العلماء على ابن خلدون في الابتكار والتجديد، وجعله من مجددي القرن الثامن كما نبهت إلى ذلك من قبل.

النتيجة الثانية:

ذهب الظن بأكثر الذين عرفوا الشاطبي أنه هو الذي ابتكر علم المقاصد، وذهب الظن ببعضهم الآخر أنه أول من صنف فيه، وترددت هذه الأقوال ابتداءً من محمد رشيد رضا إلى اليوم، وهي أقوال لم تكن صادرة عن بحث، وإنما هي صادرة عن غلبة الظن كما يقول الفقهاء، أو حسن الظن بمحمد رشيد رضا، والحقيقة التي كشفتْ عنها هذه الرسالة هي أنَّ الشاطبي لم يكن أول من ابتدع هذا العلم، ولا أول من دوّن فيه، وقد بسطت القول في ذلك أثناء البحث.

النتيجة الثالثة:

الكشف عما ابتدعه الشاطبي من النظريات في علم المقاصد، وحصرها، وإفراد كل نظرية بفصل خاص بها بعد تتبع جزئياتها، وصوغها في مبادىء كلية على نحو ما يقع اليوم في دراسة نظريات القوانين الغربية، وهدفي من ذلك تقديم هذا التراث في ثوب معاصر دون تكلف أو تعسف، إيماناً مني أنّ الكثير من تراثنا معاصر في روحه، قديم في أسلوبه فقط.

النتيجة الرابعة:

أشار بعض العلماء من الذين اهتموا بالشاطبي إلى أنه مجدد ومُصلح، وأن كتاب الموافقات تضمن التجديد، وكتاب الاعتصام تضمن الإصلاح، ولكن لا أحدَ تناول ذلك بالبحث، فكشفتُ عن نواحي التجديد في كتاب

الموافقات كما بينت ذلك، ثم عمدت إلى كتاب الاعتصام، وآستطعتُ بالدراسة المباشرة للنصوص أن أستنبط مذهبه الإصلاحي، وأن أُحدد جوانبه التي تفرعتْ إلى إصلاح سياسي، وإصلاح اجتماعي يُركّز على القيم الخلقية، وإصلاحٍ تربوي بيداغوجي، ولكن هذا الجانب الأخير استنبطتُه من كتاب الموافقات.

النتيجة الخامسة:

الكشف عن العلاقة بين المقاصد وبين مذهبه الإصلاحي، وهي أنه لمّا أدرك أن الشريعة بمقاصدها تهدف إلى إصلاح الإنسان وسعادته في الدنيا بإبعاد المفاسد والشرور عنه، وسعادته في الآخرة بنيل رضوان الله تعالى ورحمته، جعل يبين طرق الإصلاح ويدعو إليه، فكان مذهبه فيه نابعاً من مقاصد الشريعة.

النتيجة السادسة:

إبراز تأثيره في رواد الإصلاح المعاصرين المنادين بالرجوع إلى أصول الإسلام الصحيحة قبل أن تشوهها المذاهب والبدع الضالة، فكانت آراؤه من ينابيع الصحوة الإسلامية المعاصرة.

وينبغي أن أشير في خاتمة هذه الرسالة إلى أن الشاطبي مَعِينٌ لا ينضب لدراسات أخرى منها نظرته إلى التصوف وآراؤُه فيه، ومنها قضية الاجتهاد والتقليد، ومنها نظريته في البدع التي خالف بها كل من سبقه إلى البحث فيها.

إن للشاطبي في هذه المباحث التي ذكرتها على سبيل المثال لا الحصر، نواحي تجديدية يمكن درسها وإحياؤها، وإثراء الثقافة الإسلامية المعاصرة بها، خاصة وأنَّ بعضها ما يزال يطرح مشاكل حيوية إلى اليوم مثل قضية الاجتهاد والتقليد. والحمد لله أولَ الأمر وآخره.

الفهارس

- فهرس الآيات القرآنيّة
- فهرس الأحاديث النبويّة
- فهرس الأشعار
- فهرس المذاهب والفرق
- فهرس الأماكن والبلدان
- فهرس الكتب
- فهرس الأعلام
- فهرس المصادر والمراجع
- فهرس تحليلي للمواد

فهرس الآيات القرآنية

مرتب أبجدياً حسب أصول الكلمات

- ﴿ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة﴾ [الحشر/ 9] 267
- ﴿أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم﴾ 14
- ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾ [التوبة/ 31] 37
- ﴿والأرض وضعها للأنام﴾ [الرحمان/ 10] 212
- ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله، قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا﴾ [البقرة/ 170] 233
- ﴿وإذْ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾ [البقرة/ 30] 194
- ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ [الشورى/ 38] 242
- ﴿إنما أنت منذر والله على كل شيء وكيل﴾ [هود/ 12] 24
- ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾ [النساء/ 105] 223
- ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ [الحجر/ 9] 128
- ﴿تلك حدود الله، ومن يطع الله ورسوله نُدخله جناتٍ تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها﴾ [النساء/ 13] 73
- ﴿أفحكم الجاهلية يبغون، ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون﴾ [المائدة/ 50] 245
- ﴿ويستخلفَكم في الأرض فينظرَ كيف تعملون﴾ [الأعراف/ 129] 194
- ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين﴾ [الأنبياء/ 16] 119
- ﴿واذكر اسم ربك وتبتّل إليه تبتيلاً﴾ [المزمل/ 8] 213

- ﴿ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس ولكن أكثر الناس
لا يشكرون﴾ [يوسف/ 38] 192
- ﴿لا يُسْأَلُ عما يفعل، وهم يُسْأَلُون﴾ [الأنبياء/ 23] 125
- ﴿ويسألونك عن اليتامى قل إصلاحٌ لهم خير﴾ [البقرة/ 22] 135
- ﴿فاسألوا أهلَ الذكر إنْ كنتم لا تعلمون﴾ [النحل/ 43] 223
- ﴿فإنْ لم يستجيبوا لك، فاعلمْ أنما يتّبعون أهواءهم﴾ [القصص/ 50] 169-225
- ﴿شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحًا، والذي
أوحينا إليك﴾ [الشورى/ 13] 127
- ﴿ولا تُضَارَّ والدة بولدها، ولا مولودٌ له بولده﴾ [البقرة/ 233] 150
- ﴿ولا تُضَارُّوهُنَّ لتضيقوا عليهن﴾ [الطلاق/ 6] 150
- ﴿وإنْ تُطعْ أكثر من في الأرض، يُضلوك عن سبيل الله﴾ [الأنعام/ 116] 243-210
- ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران/ 103] 273
- ﴿واعلموا أنَّ فيكم رسولَ الله لو يُطيعكم في كثيرٍ من
الأمر لَعَنِتُّمْ﴾ [الحجرات/ 7] 213
- ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾ [المائدة/ 2] 37
- ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ﴾ [آل عمران/ 7] 16
- ﴿وفاكهةً وأبًّا﴾ [عبس/ 31] 216
- ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ [الأنعام/ 38] 223
- ﴿قالوا الآن جئت بالحق﴾ [البقرة/ 71] 67
- ﴿ولا تقولوا لِمَا تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام﴾ [النحل/ 116] 220
- ﴿قلْ إنما حرّم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن﴾ [الأعراف/ 33] 52
- ﴿قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى﴾ [البقرة/ 263] 268
- ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ [النساء/ 82] 218
- ﴿لكلٍّ جعلنا منكم شِرعةً ومنهاجاً﴾ [المائدة/ 48] 127
- ﴿كلُّ شيءٍ هالكٌ إلا وجهه﴾ [القصص/ 88] 234
- ﴿ولله العِزة ولرسوله وللمؤمنين﴾ [المنافقون/ 8] 270
- ﴿ولو كنتَ فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك﴾ [آل عمران/ 129] 172
- ﴿ولا تكونوا من المشركين، من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً،
كلُّ حزبٍ بما لديهم فرحون﴾ [الروم/ 32] 273
- ﴿الذين يستمعون القول فيتّبعون أحسنه﴾ [الزمر/ 18] 36

- ﴿إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا
لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة﴾ [النور/ 19] 268
- ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرّموا طيباتِ ما أحلَّ الله لكم﴾ [المائدة/ 87] 221-214
- ﴿ولا تُمسكوهن ضِراراً لتعتدوا﴾ [البقرة/ 231] 150
- ﴿ومن يعصِ الله ورسوله، ويتعدَّ حدوده نُدخله ناراً
خالداً فيها﴾ [النساء/ 14] 73
- ﴿ومن أضل ممّن اتّبعَ هواه بغير هدًى من الله﴾ [القصص/ 50] 264-226
- ﴿ونزّلنا إليك الكتاب تبياناً لكلِّ شيء﴾ [النحل/ 89] 222
- ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾ [النساء/ 3] 234
- ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آياتٌ مُحْكَمَات﴾ [آل عمران/ 7] 219
- ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم في الأرض﴾ [النور/ 55] 242
- ﴿اليومَ أكملتُ لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتي،
ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ [المائدة/ 3] 223-182

فهرس الأحاديث النبوية

مرتب أبجدياً دون اعتبار الزوائد

- «من التمس رضى الناس بسخط الله سخط الله عليه، وأسخط عليه الناس. ومن التمس رضى الله بسخط الناس، رضي الله عنه، وأرضى عنه الناس» [الترمذي] 25
- «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه» [البخاري ومسلم] 267
- «أمرت أنْ أُقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله... الحديث» [الشيخان وأبو داود والترمذي، والنسائي] 210
- «أمَا إنهم لم يكونوا يعبدونهم... الحديث» [أحمد والترمذي والطبراني] 38
- «بدأ الإسلام غريباً، وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء» [مسلم، والنسائي وابن ماجه] 34-202
- «حدِّثوا الناس بما يفهمون، أتريدون أن يُكَذَّبَ الله ورسوله» [البخاري] 259
- «حقُّ العباد على الله إذا عبدوه ولم يُشركوا به شيئاً ألَّا يعذبهم» [مسلم] 146
- «لم يحل الله من الفواحش إلا مسألة الناس» 52
- «لا حِمَى إلَّا حِمى الله ورسوله» [البخاري وأحمد وأبو داود] 245
- «إنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون أَلْحَنَ بحجته من بعض فأحكم له على نحو ما أسمع» [البخاري ومسلم] 177
- «إن أخنعَ الأسماء عند الله يوم القيامة رجل تَسَمَّى بملك الأملاك، لا مالكَ إلا الله» [أحمد، والبخاري في الأدب المفرد] 69
- «رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما آسْتُكْرِهُوا عليه» [ابن ماجه] 160

- «رُفِعَ القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن المبتلَى حتى يبرأ، وعن الصبي حتى يكبر» [النسائي، وأحمد] 160
- «لا ضررَ ولا ضرارَ» [مالك في الموطأ] 137-150-152
- «عليكم بسنتي، وسنة الخلفاء الراشدين المهديين» [أبو داود وابن ماجه] 206
- «إنما الأعمال بالنيات. . . الحديث» [البخاري ومسلم] 152
- «لا يقضي القاضي وهو غضبان» [الشيخان والترمذي] 186
- «أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلاَّ الحدود» [أحمد، وأبو داود، والبخاري في الأدب المفرد] 211
- «كلٌّ بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار» [مسلم] 229
- «كلٌّ عملٍ ليس عليه أمرنا فهو رَدٌّ» [الشيخان، وأبو داود] 37
- «أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، ولكني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني» [الشيخان والنسائي] 214
- «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة، من يجدد لها دينها» [أبو داود] 199
- «إنَّ الله لا يقبض العلم انتزاعاً. . . الحديث» [الشيخان] 35
- «إنَّ الله لا ينزع العلم انتزاعاً» [البخاري في الأدب المفرد] 221
- «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن» [أحمد] 228
- «ثم مسح بيديْه فأقبل بهما وأدبر» [النسائي] 83
- «من أحيا سنتي فقد أحبني، ومن أحبني كان معي في الجنة» [الترمذي] 206
- «من رغب عن سنتي فليس مني» [الشيخان، والنسائي] 214
- «من سنّ في الإسلام سنة حسنة، فعُمِلَ بها بعده كُتِبَ له مثلُ أجر مَنْ عمل بها» [مسلم] 231
- «المؤمنون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عُضو، تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى» [مسلم] 275
- «المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشدّ بعضه بعضاً» [الشيخان، والترمذي، والنسائي] 275
- «من فارق الجماعة قيْدَ شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه» [أبو داود] 242
- «يا وابصة، اسْتفتِ قلبَك، واستفتِ نفسك. . . الحديث» [الطبري في تهذيب الآثار] 223

فهرس الأشعار

مرتب أبجدياً دون اعتبار الزوائد
في صدر البيت مثل حرف الجر، والنداء

أبدت لنا من سناها كل واضحة	حسانه دونها الأطماع قد وقفت	77
يا أبا بكر النبيل النبيه	أنا أفديك من نبيل نبيه	90
بُلِيتُ يا قوم والبلوى منوعة	بمن أداريه حتى كاد يرديني	20
لِأن ثنى التقصير من عناني	وصدني عن قربه زماني	13
أيا جدثاً قد أحرز الشرف المحضا	بأنْ صار مثوى السيد العالم الأرضا	66
جعلتُ في كتب العلوم أنسي	وعن سوى العلم صرفت نفسي	108
يُجْنَى بها زهر التكريم أو ثمرُ التـ	ـعظيم، والفوز للأيدي التي قطفت	77
حتى إذا ما طمت أمواجه قذفت	لنا بدرتها الحسناء وانصرفت	78
حتى غدت حياته منقضية	في عام تسعين وسبعمائة	13
فإذا تحركت الصبا	بة، فالمهابة لا تطاوع	68
فحُقّ لأهل العلم أن يتمثلوا	ببيت قديم شاع في كل مجلس	56
الحمد لله الذي من نعمته	أنْ بثّ في المشروع سر حكمته	108
واحملْنها على المكاره حتى	تتحلّى منها بطبع نزيه	90
فحيّاك من صوب الحيا طل ديمة	تديم له في الجنة الرفع الخفضا	66
خفقتْ به أعلامك الحمر التي	بخفوقها النصرُ العزيز موكّلُ	29
دع الخمر واشربْ مدامة حيدر	معتقة خضراء، لون الزبرجد	32
دفع المضرة، لا جلباً لمصلحة	فحسبيَ الله في عقلي وفي ديني	21
تري الأرض منها فضة فإذا اكتست	بشمس الضحى صارت سبيكتها ذهبا	29
زارته من جنبات القدس باسمة	فحركت منه موج الفكر حين وفت	78

وقد سمعتُ بعضه لديه	ومنه في ترددي عليه	13
لا تشنْ وجهك الجميل بفعل	قد تسمى من أجله بسفيه	90
شرقْ لتجلو عن فؤادك ظلمة	فالشمس يذهب نورها بالمغرب	82
لشيخنا العلامة المراقب	ذاك أبو إسحاق نجل الشاطبي	108
وشيّد العقل أركانا موطّدة	بها على متن أصل الشرع قد وُصفت	78
تصدر للتدريس كل مهوس	بليد تسمى بالفقيه المدرس	56
طويتَ عليه وهو عين زمانه	فيا جفن عين الدهر لِمَ تؤثر الغمضا	66
ولا عبث القسيس يوماً بكأسها	ولا قربوا من دنها نفسَ ملحد	32
عجبت لما أحرزته من معارف	وشتى فعال لم تزل تعمر الأرضا	66
ما هي إلا العروس تجلى	وتلك من جملة الصداق	28
فالعلم أولى ما اقتضى به الزمن	وكُتْبُه هي الجليس المؤتمن	108
عليك بأرباب الصدور فمن غدا	مضافا لأرباب الصدور تصدرا	83
إن العناية لا يحظى بنائلها	حريصها بل على التخصيص قد وقفت	78
غرناطة ما لها نظير	ما مصر؟ ما الشام؟ ما العراق؟	28
فيا أبا الفضل حزت الفضل في غرض	به أقرت لك الأعلام واعترفت	78
قليل منك يكفيني ولكن	قليلك لا يقال له قليل	103
واقمع النفس إنْ أردت نجاحا	عن محل السفاه والتشويه	90
فقلتُ لهم والأسى غالب	ووجدي يحيى وشوقي يزيد	91
قوت القلوب، وميزان العقول متى	حادت عن الحجة الكبرى أو انحرفت	78
ولا قول في تحريمها عند مالك	ولا حد عند الشافعي وأحمد	32
يقولون لي خلِّ عنك الأسى	ولُذْ بالسرور فذا يوم عيد	91
لتكن راجياً كما أنت ترجو	ولَلأرْبَى من الذي أنت راج	66
إذا كنت في قوم فصاحبْ خيارهم	ولا تصحب الأردى فتردَى مع الرَّدِي	91
وكنت بحر علوم ضل ساحله	منه استمدت عيون العلم واغترفت	78
وكيف بثوب حالك اللون رمت أن	يصير كثوب لم يزل قط أبيضا	74
لكن لم يكن له اختلافي	إلا يسير القدر غير كافي	13
بالله يا هذا الهوى	ما أنت بالعشاق صانع	68
كمثل الذي كنا وقوفا ببابه	بعيد الأماني زائرين له أيضا	66
وفيها معان ليس للخمر مثلها	فلا تسمع فيها كلام مفند	32
يا من سما لمراقي المجد مقصده	فنفسه بنفيس العلم قد كلفت	77

ومـنـا سـلام لا يـزال يـخـصـه	يـذكـره من بعض أشـواقنـا البـعضـا	66
والـمـورد الـمـسـتـعـذب الـفـرات	ومـن أجـلهـا الـمـوافـقـات	108
نهـا نحن في عيـد الأسى عنـد قبـره	وقـوف لنقضي من عيادتـه الفـرضـا	66
وهبـك وجدت العفـو عن كـل زلـة	فـأين مقام العفـو من معقـد الـرضـا	74
هـذه رياض يـروق العقـل مخبـرهـا	هي الشفـا لنفـوس الخـلق إن دنفـت	77
لقـد هـزلت حتى بـدا من هـزالهـا	كـلاهـا وحتى سـامهـا كـل مفـلس	56
ألا هـكـذا تبـنى الـمـدارس لـلعـلم	وتبقى عهـود المجـد ثـابتـة الـرسم	48
فـهـو كـتـاب حـسـن الـمـقـاصـد	مـا بـعـده مـن غـايـة لـقـاصـد	108
هي البكـر لم تنكـح بمـاء سحـابـة	ولا عصرت بـالرجـل يومـاً ولا اليـد	32
وهـيـأ الـعـقـول لـلتـصـريـف	بـمـقـتـضـى الـخـطاب والـتـكـليـف	108
وجـد تـسـعـره الـضـلو	ع ومـا تـبـرده الـمـدامـع	68
تـوعـدنـي مـالـكـي بـالـفـراق	فـكـيـف أسَـرُّ وعـيـدي وعـيـد	91

فهرس المذاهب والفرق

ـ بنو الأحمر: 6 ـ 27 ـ 28 ـ 29 ـ 30 ـ 44 ـ 45 ـ 47 ـ 48 ـ 71 ـ 82 ـ 93.
ـ إخوان الصفا: 201.
ـ الإسبان: 29 ـ 34 ـ 40 ـ 44.
ـ الأمويون: 27 ـ 44.
ـ الأندلسيون: 46.
ـ الأنصار: 29.
ـ (أهل) الأهواء: 35 ـ 113.
ـ الباطنية: 114 ـ 125 ـ 233.
ـ أهل البدعة: 16 ـ 39 ـ 113 ـ 203 ـ 266 ـ 273 ـ 274 ـ 275.
ـ المبتدعة: 34 ـ 39 ـ 114 ـ 226 ـ 234 ـ 235.
ـ بربر صنهاجة: 28.
ـ الجاهلية: 211 ـ 224 ـ 246.
ـ الجماعة: 19 ـ 20 ـ 242 ـ 243 ـ 244.
ـ التحسين والتقبيح العقليان: 37 ـ 140 ـ 225 ـ 229 ـ 273.
ـ (أهل) الحل والعقد: 244.
ـ الحنابلة: 125 ـ 126.
ـ الحنفية: 54 ـ 125 ـ 126 ـ 226.
ـ الخلافة الأموية: 27.
ـ الخلفاء الراشدون: 19 ـ 114 ـ 195 ـ 206 ـ 239 ـ 246 ـ 249.
ـ الخوارج: 114 ـ 220 ـ 232 ـ 233.
ـ الديموقراطية: 210 ـ 244 ـ 245.
ـ الرافضة: 19.
ـ المرابطون: 28 ـ 40 ـ 47.
ـ (أهل) الرأي: 245.
ـ المرجئة: 233.
ـ الرهبانية: 214.
ـ الزنادقة: 159 ـ 220 ـ 226 ـ 233.
ـ (مذهب) السلف: 175 ـ 195 ـ 203 ـ 205 ـ 206 ـ 209 ـ 210 ـ 212 ـ 213 ـ 216 ـ 217 ـ 218 ـ 219 ـ 222 ـ 224 ـ 236 ـ 243 ـ 266 ـ 273 ـ 274.
ـ السلفية: 114 ـ 116 ـ 205 ـ 206 ـ 208 ـ 216 ـ 225 ـ 280.
ـ (أهل) السنة: 20 ـ 23 ـ 46 ـ 55 ـ 135 ـ 180 ـ 232.
ـ الشافعية: 19 ـ 54 ـ 126.

ـ الشورى: 242 ـ 244.
ـ الشيعة: 114 ـ 125.
ـ (المذهب) الشيعي: 235.
ـ الصحابة: 114 ـ 180 ـ 201 ـ 205 ـ 206 ـ 209 ـ 214 ـ 215 ـ 217 ـ 235 ـ 237 ـ 244 ـ 246 ـ 255 ـ 259 ـ 274.
ـ (أهل) الصفة: 237 ـ 238.
ـ التصوف: 19 ـ 39 ـ 69 ـ 70 ـ 114 ـ 235 ـ 236.
ـ المتصوفة: 39 ـ 70 ـ 114 ـ 201 ـ 210 ـ 236 ـ 237 ـ 266.
ـ الصوفية: 19 ـ 39 ـ 68 ـ 70 ـ 237.
ـ (ملوك) الطوائف: 28 ـ 47.
ـ (أهل) الظاهر: 125.
ـ الظاهرية: 114 ـ 136.
ـ الأعاجم: 233 ـ 234.
ـ العباسيون: 27.
ـ (مذهب) الاعتزال: 79 ـ 125.
ـ المعتزلة: 37 ـ 80 ـ 114 ـ 232 ـ 233.
ـ العرب: 44.
ـ الفاطميون: 235.
ـ الفرنجة: 30.
ـ الفقراء (فرقة صوفية): 236 ـ 237.
ـ الفلاسفة: 37 ـ 48 ـ 80 ـ 81 ـ 165 ـ 166 ـ 235 ـ 249.
ـ قدري: 239.
ـ قدرية: 233.
ـ قريش: 205.
ـ القشتاليون: 40.
ـ المتكلمون: 81 ـ 165.
ـ المغول: 274.
ـ (المذهب) المالكي: 35 ـ 45 ـ 52 ـ 68 ـ 104 ـ 136.
ـ المالكية: 11 ـ 19 ـ 126.
ـ مدرسة المنار: 281.
ـ (بنو) مرين: 40.
ـ النصارى: 28 ـ 29 ـ 37 ـ 40 ـ 41 ـ 42 ـ 43 ـ 45 ـ 47 ـ 214.
ـ (بنو) نصر: 64.
ـ (أهل) الهوى: 245.
ـ (أهل) الورع: 245.
ـ الموحدون: 28.
ـ الأولياء: 19.
ـ اليهود: 37.
ـ اليونان: 47.

فهرس الأماكن والبلدان

أراقون: 11 ـ 40 ـ 45.
ـ آسيا: 285.
ـ أسبانيا: 29.
ـ الأندلس: 11 ـ 12 ـ 13 ـ 27 ـ 28 ـ 29 ـ 30 ـ 34 ـ 35 ـ 41 ـ 43 ـ 46 ـ 48 ـ 50 ـ 52 ـ 63 ـ 65 ـ 71 ـ 77 ـ 80 ـ 82 ـ 83 ـ 88 ـ 94 ـ 104 ـ 108 ـ 235 ـ 272 ـ 277.
ـ أوروبا: 254.
ـ بجاية: 63 ـ 78.
ـ البحر الأبيض المتوسط: 11.
ـ البقاع: 28.
ـ بلنسية: 11.
ـ البيرة: 27 ـ 65.
ـ بيروت: 101 ـ 151.
ـ تلمسان: 66 ـ 67 ـ 78 ـ 86.
ـ تونس: 53 ـ 100 ـ 109 ـ 281 ـ 285.
ـ جيان: 40.
ـ الحجاز: 134.
ـ الحمراء: 29 ـ 43 ـ 44 ـ 85.
ـ خراسان: 23.
ـ دار الهجرة: 46.
ـ دمشق: 28.
ـ الربط: 237.
ـ الزوايا: 237.
ـ سلا: 89.
ـ السودان: 279.
ـ شاطبة: 11 ـ 19 ـ 40.
ـ الشام: 28.
ـ إشبيلية: 29 ـ 40.
ـ الشرق: 47 ـ 274.
ـ شلير (جبل): 27.
ـ شمال إفريقيا: 44 ـ 235.
ـ شنيل (وادي): 28.
ـ الصفة: 237.
ـ العراق: 28 ـ 134.
ـ غرناطة: 5 ـ 6 ـ 12 ـ 13 ـ 19 ـ 20 ـ 24 ـ 26 ـ 27 ـ 28 ـ 29 ـ 30 ـ 31 ـ 33 ـ 34 ـ 40 ـ 41 ـ 42 ـ 43 ـ 44 ـ 45 ـ 46 ـ 47 ـ 48 ـ 50 ـ 51 ـ 52 ـ 53 ـ 64 ـ 66 ـ 68 ـ 69 ـ 71 ـ 76 ـ 77 ـ 78 ـ 80 ـ 82 ـ 86 ـ 87 ـ 91 ـ

93 ـ 183 ـ 271 ـ 272272 ـ 285.
ـ الغرب: 245 ـ 279 ـ 283 ـ 284.
ـ فاس: 33 ـ 47 ـ 50 ـ 53 ـ 63 ـ 64 ـ 68 ـ 77.
ـ الفتح (جبل): 31.
ـ إفريقية: 54 ـ 89.
ـ قادس: 29.
ـ قازان: 101.
ـ القاهرة: 76.
ـ قشتالة: 33 ـ 40 ـ 45 ـ 87.
ـ قرطبة: 29 ـ 40 ـ 47.
ـ الكوفة: 46.
ـ مالقة: 12 ـ 29.
ـ المدينة: 46 ـ 76 ـ 128 ـ 129 ـ 205.
ـ مراكش: 31 ـ 48.
ـ مرسية: 28.
ـ المرية: 29.
ـ المشرق: 13 ـ 35 ـ 36 ـ 47 ـ 67 ـ 82 ـ 114 ـ 133 ـ 200 ـ 239 ـ 278 ـ 279 ـ 280.
ـ مصر: 28 ـ 76 ـ 100 ـ 101 ـ 285.
ـ المغرب: 27 ـ 31 ـ 40 ـ 50 ـ 53 ـ 54 ـ 63 ـ 64 ـ 68 ـ 71 ـ 76 ـ 82 ـ 86 ـ 86 ـ 87 ـ 89 ـ 114 ـ 199 ـ 200 ـ 235 ـ 278 ـ 281 ـ 282.
ـ مكة: 23 ـ 128 ـ 129.
ـ النيل: 28.
ـ وادي آش: 31 ـ 108.
ـ وادي مدرة: 28.
ـ الوادي الكبير: 28.
ـ ينبع: 86.

فهرس الكتب

- أرجوزة ابن الياسمين: 50.
- أصول النحو: 98.
- أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي: 6.
- أعلام الموقعين: 139.
- ألفية ابن مالك: 65 ـ 91 ـ 92 ـ 98.
- إيضاح المعاني في القراءات الثماني: 94.
- إيضاح الغوامض في علم الفرائض: 94.
- البدع والنهي عنها: 115.
- تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام: 93.
- التسهيل: 49 ـ 72.
- التعريف بابن خلدون: 88.
- تفسير الرازي: 79.
- التيسير (في القراءات): 92 ـ 94.
- ثلاثيات البخاري: 69.
- جامع الأمهات: 49.
- الجبر والمقابلة: 50.
- الجواهر المفضلات: 49.
- الإحاطة في أخبار غرناطة: 88 ـ 90.
- الحقائق والرقائق: 68.
- الحلل المرقومة في اللمع المنظومة: 87.
- الحوادث والبدع: 115.
- الخصائص: 49 ـ 98.
- دفاع عن الشريعة: 282.
- الدلائل في أصول الدين: 79.
- روح القوانين: 249.
- سنن الترمذي: 69.
- سنن النسائي: 69.
- شرح الجمل: 72.
- شرح الخلاصة: 98.
- الشفاء (عياض): 77.
- الصحاح: 49.
- صحيح البخاري: 69 ـ 98.
- الصحيحان: 49.
- العاصمية: 93.
- الاعتصام: 6 ـ 25 ـ 26 ـ 33 ـ 98 ـ 100 ـ 101 ـ 103 ـ 112 ـ 114 ـ 116 ـ 204 ـ 209 ـ 277 ـ 278 ـ 280 ـ 286 ـ 287.
- عنوان الاتفاق في علم الاشتقاق: 98.

ـ عنوان التعريف بأسرار التكليف: 97 ـ 102 ـ 104.
ـ الإفادات والإنشادات: 6 ـ 33 ـ 66 ـ 88 ـ 99 ـ 100 ـ 101 ـ 285.
ـ فتاوى الشاطبي: 6 ـ 99.
ـ فتاوى ابن لب: 72.
ـ الفروق: 113.
ـ فلسفة التشريع الإسلامي: 110.
ـ القصيدة النونية في الأحاجي والألغاز النحوية: 72.
ـ القواعد (للمقري): 68.
ـ قواعد الأحكام في مصالح الأنام: 68 ـ 113 ـ 136 ـ 137.
ـ الكتاب (لسيبويه): 60 ـ 65 ـ 91.
ـ الكشاف: 49 ـ 79.
ـ الكنز المفاوض في علم الفرائض: 94.
ـ لمحة العارض لتكملة ابن الفارض: 69.
ـ مبهمات القرآن: 49.
ـ المجددون في الإسلام: 6.
ـ كتاب المجالس: 98.
ـ المحصول: 87.
ـ المحيط: 79.
ـ المختصر: 49 ـ 59 ـ 60 ـ 79 ـ 92.
ـ المدونة: 49 ـ 84 ـ 92.
ـ مرتقى الأصول إلى الضروري من علم الأصول: 94.
ـ المستصفى: 49 ـ 135 ـ 136.
ـ مسند ابن حنبل: 36.
ـ المصالح المرسلة: 136.
ـ المعتمد في أصول الفقه: 79.
ـ مفاتيح الغيب: 49 ـ 81.
ـ مقاصد الشريعة: 110.
ـ مقدمة ابن الصلاح: 91.
ـ مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية: 277.
ـ منتهى السؤل والأمل: 49.
ـ الموافقات: 6 ـ 13 ـ 26 ـ 92 ـ 94 ـ 97 ـ 98 ـ 100 ـ 102 ـ 104 ـ 105 ـ 108 ـ 109 ـ 110 ـ 112 ـ 132 ـ 133 ـ 155 ـ 180 ـ 209 ـ 277 ـ 278 ـ 279 ـ 280 ـ 282 ـ 285 ـ 287.
ـ موطأ الإمام مالك: 47 ـ 49 ـ 60 ـ 69 ـ 76 ـ 77 ـ 92 ـ 243.
ـ نفح الطيب: 67.
ـ نيل الابتهاج: 6.
ـ نيل المنى في اختصار الموافقات: 94 ـ 108.
ـ نيل المنى من الموافقات: 108.

فهرس الأعلام

أ

ـ الآمدي (سيف الدين): 81.
ـ أبو الأجفان محمد: 12 ـ 101.
ـ أبو زهرة (محمد): 281.
ـ أبو إسحاق: 39.
ـ أحمد (ابن حنبل): 32 ـ 36.
ـ أحمد بن الزيات: 12.
ـ أحمد أمين: 133.
ـ ابن الأحمر (السلطان): 86.
ـ إسماعيل الثاني: 31 ـ 47.
ـ أشهب: 76.
ـ أصبغ: 19.
ـ الأفغاني (جمال الدين): 204.
ـ أفلاطون: 55.

ب

ـ ابن باجه: 47.
ـ الباجي (أبو الوليد): 239.
ـ بدرو الأول (الطاغية): 32 ـ 87.
ـ البرميخو (أبو سعيد): 29 ـ 31.
ـ ابن بطة: 23.
ـ البصري (حسن): 70 ـ 236.
ـ أبو بكر (الصديق): 210 ـ 229.
ـ ٢٤٦.
ـ البلنسي (أبو عبد الله): 49 ـ 51 ـ 64 ـ 83.
ـ بنتام: 144.
ـ ابن البنا (أبو العباس): 50.
ـ البياني (أبو عبد الله): 93.
ـ البيري (ابن الفخار): 13 ـ 47 ـ 49 ـ 64 ـ 65 ـ 66 ـ 67 ـ 72 ـ 73 ـ 74 ـ 78 ـ 82 ـ 92.
ـ عبد المجيد تركي: 277 ـ 282.

ت

التلمساني (شمس الدين): 64 ـ 71 ـ 76 ـ 77.
ـ التلمساني (أبو عبد الله محمد): 64.
ـ التنبكتي (أحمد بابا): 6 ـ 12 ـ 97 ـ 98 ـ 285.

ـ ابن تيميــة: 68 ـ 114 ـ 200 ـ 204 ـ 208 ـ 239.

ث

ـ الثوري (سفيان): 236.

ج

الجريري (أبو محمد): 70.
ـ ابن جزي: 47 ـ 49.
ـ ابن جني: 49 ـ 98.
ـ الجنيد: 70.
ـ أبو الجيوش (نصر): 30 ـ 31.
ـ الجوهري: 50.

ح

ابن الحاجب: 51 ـ 58 ـ 60 ـ 79 ـ 92.
ـ حاتم: 127.
ـ أبو الحجاج يوسف: 31 ـ 40 ـ 48 ـ 71.
ـ الحجوي أبو الحسن: 13.
ـ ابن حذلم: 65 ـ 66 ـ 90.
ـ ابن حزم: 254 ـ 281.
ـ حسب الله (علي): 13 ـ 133.
ـ ابن أبي الحسن (أبو سالم): 89.
ـ أبو الحسين: 79.
ـ حسين (محمد الخضر): 101.
ـ الحضرمي (أبو محمد): 92.
ـ الحكم الثاني: 12.
ـ الحكيم (بن هذيل): 47.
ـ الحفار (أبو عبد الله): 51 ـ 77.
ـ حماد بن سليمان: 134.
ـ الحنبلي (ابن رجب): 227 ـ 228.
ـ أبو حنيفة: 36 ـ 46 ـ 104 ـ 135.
ـ أبو حيان: 47.
ـ حيدر: 32.

خ

الخضري (محمد): 110 ـ 132 ـ 279 ـ 280.
ـ ابن الخطيب (القمر): 81.
ـ ابن الخطيب (لسان الدين): 5 ـ 30 ـ 32 ـ 45 ـ 46 ـ 47 ـ 48 ـ 49 ـ 51 ـ 63 ـ 64 ـ 85 ـ 86.
ـ ابن خلدون (عبد الرحمان): 45 ـ 63 ـ 86 ـ 87 ـ 88 ـ 109 ـ 199 ـ 200 ـ 279 ـ 286.
ـ الخولاني (أبو عبد الله): 90.

د

الداخل (عبد الرحمان): 27 ـ 46.
ـ الداني (أبو عمرو): 92 ـ 94.
ـ دراز (عبــد الله): 100 ـ 101 ـ 109 ـ 131 ـ 180 ـ 280.
ـ الدهلوي (ولي الله): 204.
ـ ديكارت: 172.

ر

الرازي (الفخر بن الخطيب): 49 ـ 79 ـ 80 ـ 87.
ـ ابن راهويه (إسحاق): 243.
ـ ابن رشد (الجد): 177.
ـ ابن رشـد (الحفيـد): 5 ـ 81 ـ 165 ـ 166 ـ 168 ـ 200 ـ 225.
ـ رضا (محمد رشيد): 6 ـ 51 ـ 60 ـ 101 ـ

103 ـ 109 ـ 116 ـ 181 ـ 199 ـ 278 ـ 280 ـ 286.
ـ الرعيني (ابن مالك): 29 ـ 49.

ـــــ ز ـــــ

الزجاج: 72.
ـ أبو زهرة (محمد): 281.
ـ الزمخشري: 49 ـ 79.
ـ ابن زمرك: 12 ـ 29 ـ 47 ـ 85 ـ 86.
ـ الزواوي (زين الدين): 60.
ـ الزواوي (أبو علي منصور): 59 ـ 64 ـ 78 ـ 79 ـ 80 ـ 81 ـ 82.
ـ الزيات (جعفر بن أحمد): 12.

ـــــ س ـــــ

السبتي (أبو القاسم): 51 ـ 64 ـ 82 ـ 91.
ـ سحنون: 49 ـ 92.
ـ ابن سراج (أبو القاسم): 22.
ـ سري السقطي: 70.
ـ سعيد بن المسيب: 134 ـ 135.
ـ سليمان (محمد): 101.
ـ إسماعيل الثاني: 31 ـ 47.
ـ سيبويه: 131.
ـ ابن سيرين: 236.
ـ ابن سينا: 81.

ـــــ ش ـــــ

ابن شاس: 58 ـ 60.
ـ الشافعي: 32 ـ 132 ـ 227.
ـ الشقوري (أبو جعفر أحمد): 64 ـ 83.
ـ الشقوري (أبو عبد الله): 86.
ـ الشنقيطي (محمد محمود): 108.
ـ الشنوفي (علي): 100.

ـــــ ص ـــــ

ابن الصائغ: 47.
ـ صالح (أبو محمد): 70.
ـ الصعيدي (أبو سعيد عثمان): 70.
ـ الصعيدي (عبد المتعال): 6 ـ 132 ـ 199 ـ 200.
ـ ابن الصلاح: 91.

ـــــ ط ـــــ

الطائي (داود): 70.
ـ ابن أبي طالب (علي): 70 ـ 127.
ـ الطرطوشي (أبو بكر): 115.
ـ ابن طفيل: 47.
ـ الطوفي (نجم الدين): 125 ـ 136 ـ 137.
ـ الظاهري (داود): 176.

ـــــ ع ـــــ

عائشة: 134 ـ 261.
ـ ابن عاشور (محمد الطاهر): 102 ـ 110 ـ 119 ـ 132 ـ 134 ـ 281 ـ 282.
ـ ابن عاشور (محمد الفاضل): 6 ـ 95 ـ 132 ـ 200 ـ 204 ـ 277 ـ 278 ـ 279.
ـ ابن عاصم (أبو بكر): 93 ـ 94 ـ 108.
ـ ابن عاصم (أبو يحيى محمد): 21 ـ 47 ـ 93 ـ 94.
ـ أبو العالية: 207.

- ابن عبادة (سعد): 29.
- ابن عبد البر (يوسف): 53.
- عبد الجبار (القاضي): 79.
- عبد الحميد (محمد محيي الدين): 101.
- ابن عبد السلام (عز الدين): 19 ـ 113 ـ 114 ـ 135 ـ 136 ـ 137 ـ 227 ـ 229 ـ 230.
- عبد العزيز (الأمير): 12.
- ابن عبد العظيم (أبو جعفر أحمد): 90.
- أبو عبد الله (محمد): 30.
- عبد الملك (بن عمر بن عبد العزيز): 248.
- عبده (محمد): 51 ـ 100 ـ 109 ـ 110 ـ 178 ـ 204 ـ 279 ـ 280.
- ابن عبد الوهاب (محمد): 204.
- عثمان (بن عفان): 207 ـ 272.
- العجمي (حبيب): 70.
- ابن العربي: 70.
- ابن عرفة (أبو عبد الله محمد): 54.
- عمر (بن الخطاب): 42 ـ 70 ـ 146 ـ 210 ـ 229.
- عمر (بن عبد العزيز): 134 ـ 247 ـ 248.
- ابن عياض (الفضيل): 210.
- عياض (القاضي): 77.

غ

الغالب بأمر الله (محمد بن يوسف): 30 ـ 44.
- الغزالي (أبو حامد): 49 ـ 70 ـ 135 ـ 136 ـ 227.
- الغني بالله (محمد الخامس): 6 ـ 31 ـ 32 ـ 45 ـ 63 ـ 85 ـ 86 ـ 87.

ف

الفارابي: 55 ـ 80.
- ابن الفارض: 68.
- الفاسي (علال): 110 ـ 281 ـ 282 ـ 284.
- الفخار (ابن جعفر): 93.
- الفراهيدي (الخليل بن أحمد): 131.
- فرعون: 86.
- ابن فروخ: 272.
- الفشتالي (أبو عبد الله محمد): 53.

ق

ابن القاسم: 76 ـ 104.
- قايجي (صالح): 100.
- القباب (أبو العباس أحمد): 53 ـ 88 ـ 89.
- ابن القيم: 67 ـ 139 ـ 199 ـ 208 ـ 239.
- القرافي (شهاب الدين): 113 ـ 114 ـ 227 ـ 229 ـ 230.
- القرطبي (أبو الطيلسان): 49.
- الرطبي (محمد بن وضاح): 115.

ك

كحالة (عمر رضا): 97.
- الكحيلي (أبو الحسن علي): 84.
- الكرخي (معروف): 70.

ل

ابن لب (أبو سعيد): 21 ـ 22 ـ 39 ـ 49 ـ 51 ـ 64 ـ 71 ـ 72 ـ 73 ـ 74 ـ 75 ـ 76 ـ 86.
ـ اللوشي (أبو عبد الله محمد): 64 ـ 84 ـ 84.
ـ الليثي (يحيى بن يحيى): 76.

م

مالك: 32 ـ 35 ـ 36 ـ 45 ـ 46 ـ 60 ـ 75 ـ 76 ـ 104 ـ 134 ـ 136 ـ 184 ـ 186 ـ 217 ـ 228 ـ 229 ـ 235 ـ 239 ـ 272.
ـ ابن مالك (عبد الله محمد): 49 ـ 72 ـ 92.
ـ المجاري (أبو عبد الله): 50 ـ 59 ـ 60 ـ 65 ـ 91 ـ 92.
ـ المجاصي (أبو عبد الله): 70.
ـ المحمصاني (صبحي): 110 ـ 133.
ـ المحياوي (أبو زكريا): 70.
ـ ابن مخلد (بقي): 35.
ـ مخلوف محمد: 11.
ـ ابن مرزوق (الحفيد): 16 ـ 50 ـ 71 ـ 76 ـ 77.
ـ المريني (أبو سالم): 33 ـ 63.
ـ المريني (عبد الرحمان): 90.
ـ المريني (أبو عثمان): 68.
ـ ابن مسعود عبد الله: 221.
ـ المسفر (أبو عبد الله): 59 ـ 70.
ـ المشذالي (أبو ناصر الدين): 60.
ـ ابن مضعون (عثمان): 221.
ـ المقدسي (أبو الفضل): 56.
ـ المقري، أبو عبد الله محمد (الجد): 28 ـ 30 ـ 51 ـ 52 ـ 64 ـ 66 ـ 67 ـ 68 ـ 69 ـ 70 ـ 71 ـ 87 ـ 239.
ـ المقري، أبو العباس (الحفيد): 28 ـ 65.
ـ الملثم (أبو العباس أحمد): 70.
ـ المنصور: 12.
ـ المهدوي (بن بشير): 58 ـ 60.
ـ المواق: 21 ـ 22.
ـ موسى (عليه السلام): 67 ـ 127.
ـ مونتسكيو: 249.

ن

ـ ابن النحاس (أبو عبد الله محمد): 92.
ـ النخعي (إبراهيم): 134 ـ 135.
ـ ابن نصر (محمد بن يوسف): 28.
ـ النووي (أبو الحسن): 39.

هـ

هشام الأول: 46.
ـ ابن هود: 28.

و

وابصة: 223.
ـ الورتاني أحمد: 100.
ـ النووي (أبو الحسن): 39.
ـ أبو الوليد إسماعيل: 31.

ي

أبو يعقوب (يوسف): 48.
ـ ابن الياسمين: 50.
ـ يوسف (عليه السلام): 190.

فهرس المصادر والمراجع

(مرتبة أبجدياً حسب ألقاب المؤلفين)

ابن الأثير الجزري، مبارك بن محمد (ت 606 هـ):

1 ـ **جامع الأصول، من أحاديث الرسول (12 ج)**، تحقيق محمد حامد الفقي، ط 2 ـ دار إحياء التراث العربي، بيروت (1400 هـ ـ 1980 م).

أحمد أمين (ت 1964):

2 ـ **ظهر الإسلام (3 ج)**، ط 5 ـ دار الكتاب العربي، بيروت (1388 هـ ـ 1969 م).

ألبرت أشفستير (ت 1965):

3 ـ **فلسفة الحضارة**، ط 3 ـ دار الأندلس، بيروت (1983 م).

بدران أبو العينين بدران:

4 ـ **أصول التشريع الإسلامي**، ط 1 ـ مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية (1399 هـ ـ 1979 م).

5 ـ **بيان النصوص التشريعية**، ط 1 ـ منشأة المعارف، الإسكندرية (1389 هـ ـ 1969 م).

برقسون، هنري (ت 1941):

6 ـ **منبعا الأخلاق والدين**، (ترجمة عبد الله عبد الدائم، وسامي الدروبي)، ط 2 ـ دار العلم للملايين، بيروت 1984 م.

بروكلمان كارل (ت 1956):
7 - **تاريخ الشعوب الإسلامية** (5 ج)، (ترجمة منير البعلبكي، ونبيه أمين فارس، ط 3 - دار العلم للملايين، بيروت 1961 م.
8 - **فهرس بروكلمان (الملحق الثاني)**، ط 1، ليدن، 1938 م.

البري زكريا:
9 - **أصول الفقه الإسلامي**، ط 1 - دار النهضة العربية، القاهرة، 1979 م.

البستاني ألفرد:
10 - **نبذة العصر في أخبار ملوك بني نصر**، (نصوص استخرجها ألفرد البستاني من عدة مخطوطات عاش أصحابها تلك الفترة فجمعها وحققها)، ط 1 - مطبعة الفنون المصورة، بيروت 1940 م.

ابن بشكوال، أبو القاسم (ت 579 هـ):
11 - **الصلة في تاريخ ائمة الأندلس** (2 ج)، ط 1 - مطبعة مدريد، 1882 م.

البغدادي إسماعيل باشا (ت 1339 هـ):
12 - **إيضاح المكنون** (2 ج)، ط 1 - دار الفكر، بيروت (1402 هـ - 1982 م).
13 - **هدية العارفين** (2 ج)، ط 1 - دار الفكر، بيروت (1402 هـ - 1982 م).

البلوي، أبو جعفر (ت 938 هـ):
14 - **ثبت أبي جعفر البلوي**، (تحقيق عبد الله العمراني)، ط 1 - دار الغرب الإسلامي، بيروت (1403 هـ - 1983 م).

بنتام أرميا (ت 1832 م):
15 - **أصول الشرائع**، (ترجمة أحمد فتحي زغلول)، ط 1 - بولاق (د. ت).

البوطي، محمد سعيد رمضان:
16 - **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، ط 2 - مؤسسة الرسالة، بيروت (1397 هـ - 1977 م).

تركي عبد المجيد:
17 - **مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية**، (بين ابن حزم والباجي)، (ترجمة عبد الصبور شاهين)، ط 1 - دار الغرب الإسلامي، بيروت (1406 هـ - 1986 م).

التنبكتي، آحمد بابا (ت 1032 هـ):
18 ـ **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، (بهامش الديباج لابن فرحون)، ط 1 ـ مكتبة السعادة، مصر 1329 هـ.
19 ـ **كفاية المحتاج**، مخطوط رقم 9300. دار الكتب الوطنية ـ تونس.

حاجي خليفة (ت 1067 هـ):
20 ـ **كشف الظنون**، ط 1 ـ دار الفكر، بيروت (1402 هـ ـ 1982 م).

الحجوي، محمد بن الحسن (ت 1376 هـ):
21 ـ **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي** (4 ج)، ط 1 ـ المكتبة العلمية، المدينة المنورة (1397 هـ ـ 1977 م).

ابن حزم أبو محمد علي (ت 456 هـ):
22 ـ **الإحكام في أصول الأحكام** (8 ج)، ط 2 ـ دار الآفاق الجديدة، بيروت (1403 هـ ـ 1983 م).

حب الله، علي:
23 ـ **أصول التشريع الإسلامي**، ط 3 ـ دار المعارف، مصر (1383 هـ ـ 1964 م).

حسن إبراهيم حسن:
24 ـ **تاريخ الإسلام** (4 ج)، ط 1 ـ مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1967 م.

الحكيم، محمد تقي:
25 ـ **الأصول العامة للفقه المقارن**، ط 2 ـ دار الأندلس، بيروت 1979 م.

الحميري، أبو عبد الله محمد (ت 866 هـ):
26 ـ **صفة جزيرة الأندلس**، (تحقيق ليڤي بروڤنسال)، ط 1 ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1937 م.

الحنبلي، ابن العماد (ت 1089 هـ):
27 ـ **شذرات الذهب في أخبار من ذهب** (8 ج)، ط 1 ـ مكتبة المقدسي، القاهرة 1351 هـ.

الخضري محمد:
28 ـ **أصول الفقه**، ط 6، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة 1969 م.

ابن الخطيب، لسان الدين (ت 776 هـ):

29 ـ **الإحاطة في أخبار غرناطة (ج 1، 2)**، (تحقيق محمد عبد الله عنان)، ط 2 ـ مكتبة الخانجي، مصر (د. ت).

30 ـ **اللمحة البدرية في الدولة النصرية**، (تحقيق محيي الدين الخطيب)، ط 1 ـ المطبعة السلفية، القاهرة 1374 هـ.

31 ـ **نفاضة الجراب في عُلالة الاغتراب (3 ج)**، (تحقيق أحمد مختار العبادي)، ط 1 ـ دار الكتاب العربي، القاهرة 1967 م.

خلاف عبد الوهاب:

32 ـ **مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه**، ط 1 ـ معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة 1955 م.

ابن خلدون، عبد الرحمن (ت 808):

33 ـ **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، (تحقيق محمد بن تاويت الطانجي)، ط 1 ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة (1370 هـ ـ 1951 م).

34 ـ **المقدمة**، ط 1 ـ دار المصحف، القاهرة (د. ت).

خلف الله، محمد أحمد:

35 ـ **الثقافة الإسلامية، والحياة المعاصرة**، (مجموعة بحوث قدمت لمؤتمر الثقافة الإسلامية بأميركا سنة 1953 م جمعها وراجعها وقدم لها محمد أحمد خلف الله)، ط 1 ـ مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1955 م.

ابن خلكان، أبو العباس أحمد (ت 681 هـ):

36 ـ **وفيات الأعيان، وأنباء أهل الزمان (6 ج)**، (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد)، ط 1 ـ مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1984 م.

دي بور:

37 ـ **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، (ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة)، ط 4 ـ الدار التونسية للنشر، تونس 1980.

ابن رشد الحفيد (ت 595 هـ):
38 ـ فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ط 2 ـ دار الآفاق الجديدة، بيروت 1979 م.

رضا محمد رشيد (ت 1923 م):
39 ـ تاريخ الأستاذ الإمام (2 ج)، ط 1 ـ مطبعة المنار، مصر (1350 هـ ـ 1931 م).

روجي قارودي:
40 ـ نداء إلى الأحياء، (ترجمة ذوقان قرنوط)، ط 1 ـ دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق 1981 م.

الزركلي، خير الدين:
41 ـ الأعلام (10 ج)، ط 2 ـ المطبعة العربية، القاهرة 1928 م.

زكريا إبراهيم:
42 ـ المشكلة الخلقية، ط 3 ـ مكتبة مصر، القاهرة 1980 م.

أبو زهرة محمد:
43 ـ أصول الفقه، ط 1 ـ دار الفكر العربي، القاهرة (1377 هـ ـ 1958 م).

زيدان عبد الكريم:
44 ـ المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ط 6 ـ مؤسسة الرسالة، بيروت (1402 هـ ـ 1982).

السبكي تاج الدين (ت 771 هـ):
45 ـ طبقات الشافعية الكبرى (6 ج)، (تحقيق محمود محمد الطناحي بالاشتراك)، ط 1 ـ نشر عيسى البابي الحلبي، القاهرة 1965 م.

السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (ت 902 هـ):
46 ـ الضوء اللامع في أخبار القرن التاسع (12 ج)، ط 1 ـ مطبعة بولاق، القاهرة.

سركيس، يوسف:
47 ـ معجم المطبوعات العربية والمعربة، ط 1 ـ مطبعة سركيس، القاهرة (1346 هـ ـ 1928 م).

السلاوي الناصري:
48 ـ الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى (4 ج)، ط 1 ـ المطبعة الأهلية، القاهرة 1312 هـ.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت 911 هـ):
49 ـ بغية الوعاة، في طبقات اللغويين والنحاة (2 ج)، (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم)، ط 1، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة 1964 م.

الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (ت 790 هـ):
50 ـ الموافقات في أصول الشريعة (4 ج)، (تحقيق محمد عبد الله دراز)، ط 1 ـ المكتبة التجارية الكبرى، مصر (د. ت).
51 ـ كتاب الاعتصام (2 ج)، ط 1 ـ دار المعرفة، بيروت (1402 هـ ـ 1982 م).
52 ـ الإفادات والإنشادات، (تحقيق محمد أبو الأجفان)، ط 1 ـ مؤسسة الرسالة، بيروت (1403 هـ ـ 1983 م).
53 ـ الفتاوى، (جمع وتحقيق محمد أبو الأجفان)، ط 1 ـ مطبعة الاتحاد العام التونسي للشغل، تونس 1984 م.

الشريقي، إبراهيم:
54 ـ التاريخ الإسلامي، ط 2 ـ مؤسسة نوفل، بيروت (1391 هـ ـ 1971 م).

الشنقيطي، محمد محمود (ت 1323 هـ):
55 ـ أشهر الكتب العربية بخزائن مكاتب دولة إسبانيا، مخطوط رقم: 18675، دار الكتب الوطنية، تونس.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد (ت 548 هـ):
56 ـ الملل والنحل (3 ج)، ط 1 ـ المطبعة الأدبية، مصر 1317 هـ.

الشوكاني محمد بن علي (ت 1250 هـ):
57 ـ البدر الطالع في أعيان ما بعد القرن التاسع (2 ج)، ط 1 ـ مطبعة السعادة، القاهرة، 1348 هـ.

الصعيدي عبد المتعال:
58 ـ المجددون في الإسلام، ط 1 ـ مكتبة دار الآداب، القاهرة 1955 م.

ابن عاشور محمد الطاهر (ت 1973 م):
59 ـ مقاصد الشريعة الإسلامية، ط 1 ـ الشركة التونسية للتوزيع، تونس 1978 م.
60 ـ أليس الصبح بقريب، ط 1 ـ الشركة التونسية للتوزيع، تونس (د.ت).

ابن عاشور، محمد الفاضل (ت 1970 م):
61 ـ أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي، ط 1 ـ مكتبة النجاح، تونس (د.ت).

العبادي، عبد الحميد:
62 ـ المجمل في تاريخ الأندلس، ط 2 ـ دار القلم، القاهرة 1964 م.

ابن عبد السلام، عز الدين (ت 660 هـ):
63 ـ قواعد الأحكام في مصالح الأنام (2 ج)، ط 2 ـ دار الجيل، بيروت (1400 هـ ـ 1980 م).

عبده محمد (ت 1905 م):
64 ـ تفسير المنار (12 ج)، ط 1 ـ دار المنار، القاهرة 1367 ه.
65 ـ رسالة التوحيد، ط 17 ـ مكتبة القاهرة (1379 هـ ـ 1960 م).

عثمان، فتحي:
66 ـ الفكر الإسلامي والتطور، ط 1 ـ دار القلم، القاهرة 1960.

عطية، عزت علي:
67 ـ البدعة (تحديدها وموقف الإسلام منها)، ط 2 ـ دار الكتاب العربي، بيروت (1400 هـ ـ 1980 م).

عنان، محمد عبد الله:
68 ـ نهاية الأندلس، 1 ـ شركة مساهمة مصرية، القاهرة 1949 م.

عياض (القاضي) بن موسى السبتي (ت 544 هـ):
69 ـ ترتيب المدارك، وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك (4 ج)، (تحقيق أحمد بكية محمود) ط 1 ـ دار مكتبة الحياة، بيروت 1967 م.

الفاسي، علال:
70 ـ مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط 1 ـ مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء (1382 هـ ـ 1963 م).
71 ـ دفاع عن الشريعة، ط 1 ـ مطابع الرسالة، الرباط 1966 م.

ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم (ت 799 هـ):
72 ـ الديباج المذهب في أعيان المذهب، ط 1 ـ مكتبة السعادة، القاهرة 1329 هـ.

الفيومي، أحمد بن محمد (ت 770 هـ):
73 ـ المصباح المنير (2 ج)، ط 1 ـ مصطفى بابي الحلبي، مصر (د.ت).

ابن القاضي، أبو العباس أحمد (ت 1025 هـ):
74 ـ درة الحجال في أسماء الرجال (3 ج)، (ذيل لوفيات الأعيان)، ط 2 ـ المكتبة العتيقة، تونس 1970 م.

القلصادي، أبو الحسن علي الأندلسي (ت 891 هـ):
75 ـ رحلة القلصادي، (تحقيق محمد أبو الأجفان)، ط 1 ـ الشركة التونسية للتوزيع، تونس 1978 م.

ابن القيم، شمس الدين (ت 751 هـ):
76 ـ أعلام الموقعين عن رب العالمين (4 ج)، (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد)، ط 1 ـ مؤسسة جواد، للطباعة والتصوير، لبنان 1983 م.

الكتاني عبد الحي:
77 ـ فهرس الفهارس والأثبات (3 ج)، ط 2 ـ دار المغرب الإسلامي، بيروت (1402 هـ ـ 1982 م).

كحالة عمر رضا:
78 ـ معجم المؤلفين (15 ج)، ط 1 ـ مطبعة الترقي، دمشق 1957.

كرم يوسف:
79 ـ تاريخ الفلسفة الحديثة، ط 1 ـ دار المعارف، القاهرة 1949 م.
80 ـ العقل والوجود، ط 1 ـ دار المعارف، القاهرة 1956 م.

ليفي بروفنسال:
81 ـ الحضارة العربية في إسبانيا، (ترجمة الطاهر أحمد مكي)، ط 1 ـ دار المعارف، القاهرة (1399 هـ ـ 1979 م).

المالقي، أبو الحسن النبهاني (ت 797 هـ):
82 ـ المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، (نشر ليفي بروفنسال)، ط 1 ـ دار الكتاب المصري، القاهرة 1948 م.

المجاري أبو عبد الله محمد (ت 862 هـ):
83 ـ برنامج المجاري، (تحقيق محمد أبو الأجفان)، ط 1 ـ دار الغرب الإسلامي، بيروت 1982 م.

مجمع اللغة العربية:
84 ـ المعجم الوسيط (2 ج)، ط 1 ـ دار الدعوة، اسطنبول 1986 م.

المحمصاني، صبحي:
85 ـ فلسفة التشريع في الإسلام، ط 5 ـ دار العلم للملايين، بيروت 1980.
86 ـ مقدمة في إحياء علوم الشريعة، ط 1 ـ دار العلم للملايين، بيروت 1962 م.
87 ـ الدعائم الخلقية، للقوانين الشرعية، ط 2 ـ دار العلم للملايين، بيروت 1979 م.
88 ـ النظرية العامة للموجبات والعقود (2 ج)، ط 2 ـ دار العلم للملايين، بيروت 1972 م.

مخلوف، محمد:
89 ـ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ط 2 ـ دار الكتاب العربي، بيروت، 1349 هـ.

مظهر، إسماعيل:
90 ـ فلسفة اللذة والألم، ط 1 ـ مطبعة حجازي، القاهرة (د.ت).

المقدسي، أبو عبد الله شمس الدين محمد (ت 388 هـ):
91 ـ أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، (تحقيق دوغوييه)، ط 1 ـ ليدن، 1906 م.

المقري، أبو العباس أحمد (ت 1041 هـ):
92 ـ أزهار الرياض (5 ج)، ط 1 ـ صندوق إحياء التراث، الرباط (1398 هـ ـ 1978 م).
93 ـ نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب (7 ج)، (تحقيق إحسان عباس)، ط 1 ـ دار صادر، بيروت 1968 م.

ابن منصور عبد الوهاب:
94 ـ أعلام المغرب العربي (2 ج)، ط 1 ـ المطبعة الملكية، الرباط (1399 هـ ـ 1979 م).

منصور، علي علي:
95 ـ المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي، ط 1 ـ مطبعة مخيمر، القاهرة (1386 هـ ـ 1967 م).

المواق، أبو عبد الله محمد (ت 897 هـ):
96 ـ سنن المهتدين، مخطوط رقم: 7785، دار الكتب الوطنية، تونس.

النشمي، عُجَيْل جاسم:
97 ـ المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، ط 1 ـ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت (1404 هـ ـ 1984 م).

الونشريسي، أحمد بن يحيى (ت 914 هـ):
98 ـ المعيار المُعرب، ط 1 ـ دار الغرب الإسلامي، بيروت (1410 هـ ـ 1981 م).

ي. هل:
99 ـ الحضارة العربية، (ترجمة إبراهيم أحمد العدوي)، ط 1 ـ مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة (1375 هـ ـ 1956 م).

الموسوعات والدوريات:
100 ـ دائرة المعارف الإسلامية (الجزء الأول)، ط 1 ـ دار الشعب، القاهرة 1969 م.
101 ـ دائرة معارف الشعب (4 م)، ط 1 ـ دار الشعب، القاهرة 1959.
102 ـ الموسوعة العربية الميسرة، ط 1 ـ دار الشعب، القاهرة 1965 م.

103 ـ **المتلاعبون بالعقول**، (سلسلة عالم المعرفة)، (ترجمة عبد السلام رضوان)، عدد 106 ـ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر (1407 هـ ـ 1986 م).
104 ـ **رشدية عربية أم لاتينية**، مقال لمحمد عابد الجابري، مجلة العربي، ع 334، الكويت، سبتمبر 1986 م.
105 ـ **العلوم الإنسانية وأزمة مناهجها المعاصرة**، بحث لمحمد علي أبو زيان، مجلة الثقافة، ع 96، الجزائر، نوفمبر ـ ديسمبر 1986 م.
106 ـ **ستمائة عام انقضت على وفاة وزير الأندلس ابن الخطيب**، مقال لمحمد عبد الله عنان، مجلة العربي، ع 193، الكويت، ديسمبر (1394 هـ ـ 1974 م).
107 ـ **الإسلام في أرض الأندلس**، بحث لأحمد مختار العبادي، مجلة عالم الفكر، م 10، ع 2، وزارة الإعلام الكويت، جويلية، أوت، سبتمبر 1979 م.
108 ـ **لسان الدين بن الخطيب وكتاباته**، بحث لأحمد مختار العبادي، مجلة عالم الفكر، م 16، ع 2. وزارة الإعلام الكويت، جويلية، أوت، سبتمبر 1985 م.
109 ـ **استدعاء الفقه إلى قلب العصر**، مقال لفهمي هويدي، مجلة العربي، ع 342، الكويت، ماي 1987 م.

أ هـ.

فهرس تحليلي للمواد

المقدمة 7-5

القسم الأول
(حياة الشاطبي وآثاره)

الفصل الأول: التعريف بالشاطبي 26-11

اسمه ولقبه - طبقته - موطن نشأته - انتقال أسرته من شاطبة إلى غرناطة - اختلاف الناس في تاريخ ميلاده - اختلافهم في تاريخ وفاته - طباعه وأخلاقه - انصرافه عن تولي المناصب - موقفه من البدع - خلافه مع علماء عصره - تأليبهم للسلطة عليه - آثار تلك المحنة في نفسه - ثباته على موقفه من البدع - تثبيته لأنصاره - غرضه من تأليف كتاب الاعتصام.

الفصل الثاني: بيئته وعصره 42-27

وصف مدينة غرناطة موطن الشاطبي - أصل بني الأحمر ملوك غرناطة - قلعة الحمراء - انحراف مجتمع غرناطة - فساد الحياة السياسية فيها - موقف الشاطبي من فساد الحياة الدينية في غرناطة - نقده لعلماء عصره - تنديده بشدة وتعصب علماء المالكية بغرناطة - تحذيره الناس من الأخذ بفتاوى المقلدين - صراعه مع أولئك العلماء - منهجه في الفتوى.

الفصل الثالث: مكانته العلمية 61-43

الحضارة الأندلسية بغرناطة - قصر الحمراء - عصر محمد الخامس ثامن ملوك

بني الأحمر ـ وصف لسان الدين بن الخطيب لأهل غرناطة ـ سيادة المذهب المالكي بالأندلس ـ ازدهار العلوم الإسلامية بغرناطة ـ مراكز العلم بها ـ شهرة الشاطبي تتجاوز غرناطة ـ نبوغه منذ حداثته ـ محاوراته العلمية مع علماء خارج الأندلس ـ اتجاهه في الفتوى، واتجاهه في دراسة الفقه ـ كراهته للتعصب المذهبي ـ تقديره للعلم والعلماء ـ منهجه في حياته العلمية ـ استقلاله الفكري.

الفصل الرابع: شيوخه 84-63

شيوخه المغاربة والأندلسيون ـ أسباب توافد علماء المغرب على غرناطة ـ إكبار الشاطبي لشيوخه ـ ابن الفخار البيري ـ المقري الجد ـ أبو سعيد بن لب ـ أبو عبد الله محمد بن مرزوق ـ أبو علي الزواوي ـ أبو القاسم الحسني السبتي ـ أبو عبد الله البلنسي ـ أبو جعفر أحمد الشقوري ـ أبو عبد الله اللوشي ـ أبو الحسن الكحيلي.

الفصل الخامس: أصدقاؤه وتلاميذه 95-85

أصدقاؤه: الوزير ابن زمرك ـ صداقة ابن زمرك لابن خلدون ـ أبو عبد الله الشقوري طبيب السلطان ـ إغفال الشاطبي لذكر ابن خلدون وابن الخطيب ـ ابن القباب الفاسي ـ أبو عبد الله الشريسي معلم أبناء السلطان ـ ابن عبد العظيم الوزير الشاعر ـ ابن حذلم الشاعر وصاحب علامة سلطان المغرب ـ تخيّر الشاطبي لأصدقائه.

تلاميذه: ما كان يدرسه من علوم لطلابه ـ الكتب التي كان يعتمدها في التدريس ـ من بلغ مرتبة الإمامة من تلاميذه ـ أبو يحيى بن عاصم ـ أخوه أبو بكر بن عاصم ـ ابن جعفر الفخار ـ أبو عبد الله البياني ـ أبو عبد الله المجاري ـ أبو يحيى بن عاصم يتولى الوزارة لبني الأحمر ـ شهرته بالأدب ـ أبو بكر ابن عاصم وتصدره للإمامة في العلم والقضاء ـ مؤلفاته ـ تأثير الشاطبي فيه ـ اختصاره لكتاب الموافقات ـ تلاميذ الشاطبي يحملون لواء دعوته إلى الإصلاح والتجديد.

الفصل السادس: مؤلفاته 116-97

مؤلفاته في علوم الوسائل والمقاصد ـ ما ذكره المترجمون له من كتب: الموافقات ـ الاعتصام ـ المجالس ـ شرح الخلاصة ـ عنوان الاتفاق في علم الاشتقاق ـ أصول النحو ـ الإفادات والإنشادات ـ الفتاوى ـ ما طبع من هذه الكتب ـ طبعات كتاب الموافقات ـ طبعات كتاب الاعتصام ـ طبع كتاب الإفادات والإنشادات ـ ما وجه لكتبه من النقد ـ من أعجب بكتبه من العلماء ـ

هدفه من تصنيف كتاب الموافقات ـ ومن كتاب الاعتصام ـ تحليل كتاب الموافقات ـ ما آشتمل عليه من أجزاء وأقسام ومباحث ـ أسباب عدم العناية به قديماً ـ من عُنِيَ به من تلاميذه ـ التونسيون أول من عرفوا كتاب الموافقات وطبعوه حديثاً ـ أهمية هذا الكتاب في علم المقاصد ـ إشادة العلماء المعاصرين به ـ ما أخذ عليه ـ تحليل كتاب الاعتصام ـ مضمونه المذهب الإصلاحي للشاطبي ـ أهمية كتاب الاعتصام.

القسم الثاني
(الشاطبي وعلم المقاصد)

الفصل الأول: ما المقاصد؟ 119-129

التعريف بالمقاصد ـ الغاية منها ـ أنواع المصالح ـ المصالح الضرورية ـ ارتباط أصول الدين وأصول الشريعة بالمقاصد الضرورية ـ تأسيس المقاصد الضرورية بمكة ـ ما نزل بالمدينة مندرج فيها ـ المصالح الحاجية ـ المصالح التحسينية ـ القرآن آشتمل على أنواع المصالح كلها ـ دور السنة بيان المصالح والتفريع عليها ـ اشتمال المصالح على المقاصد الأصلية، والتابعة ـ تعليل الأحكام بالمقاصد ـ اختلاف الفقهاء في تعليل الأحكام ـ الحاجة إلى إثبات المقاصد ـ عمومها ـ لا يرد عليها النسخ ـ الإطار التاريخي لنزول القرآن بالمقاصد.

الفصل الثاني: هل ابتدع الشاطبي المقاصد؟ 131-138

القائلون بابتكار الشاطبي لعلم المقاصد ـ قولهم لم يكن نتيجة بحث ـ تاريخ نشأة المقاصد وتطوره إلى عهد الشاطبي ـ الشاطبي لم يكن مبتكراً لعلم المقاصد، ولا أول من صنف فيه ـ فضله في توسيع هذا العلم ـ ما أضافه لهذا العلم من مباحث جديدة.

الفصل الثالث: المصلحة وضوابطها 139-147

ثبوت المصلحة بالاستقراء ـ عدم ثبوتها بالعقل وحده ـ ثبات المصلحة الشرعية ودوامها ـ خصائص المصلحة الشرعية وضوابطها ـ مقارنتها بالمصلحة الوضعية ـ المجال الزمني للمصلحة الشرعية ـ المجال الموضوعي ـ المبدأ العام في اعتبار المصالح ـ المصالح علل للأحكام ـ تقديم المصالح العامة على المصالح الخاصة.

الفصل الرابع : نظرية القصد في الأفعال 155-149

التمييز بين الواقع وأحكام الشرع والمثل العليا ـ تنفيذ الأحكام وفق مقاصد الشارع ـ نتائج الإخلال بهذا المَبدأ ـ بَيان هذه القاعدة ـ وجوب اعتمادها في الاجتهاد ـ أهميتها في معرفة ما هو من أركان الدين ـ أهميتها مقياساً في معرفة الأحكام والأفعال المتعلقة بها ـ أصلها في قاعدة استعمال الحق والتعسف فيه ـ الشاطبي يتفوق في هذه القاعدة على القانون المعاصر ـ بيان مجمل لهذه النظرية ـ صلتها بروح الشريعة ـ ما يرد عليها من اعتراضات.

الفصل الخامس : النوايا بين الأحكام والمقاصد 164-157

قصد المكلف وعمله ـ القصد وتصنيف الأعمال ـ المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة ـ التمييز وعدم الإكراه شرطان في صحة العمل ـ أحكام التكليف وأحكام الوضع ـ وجوب موافقة قصد المكلف لقصد الشارع ـ قصد المكلف الطاعة يجعل العمل عبادة ـ الدين الحق التوجّهُ بالعمل لله.

الفصل السادس : المقاصد والعقل 178-165

قضية العقل والنقل ـ الدور الصحيح للعقل ـ لا تعارض بين النقل والعقل ـ دور العقل في فهم النص ـ الكليات الشرعية والكليات العقلية ـ الوسطية ودور العقل في إدراكها ـ القاعدة العامة فيما تطلبه الشريعة من المكلف ـ الشريعة حقائق لا أوهام ـ مكانة العقل في الشريعة.

الفصل السابع : المقاصد والاجتهاد 187-179

ضرورة علم المقاصد للمجتهد ـ أفضليته على علم أصول الفقه ـ غفلة الفقهاء عن علم المقاصد ـ اعتماد المقاصد في الاجتهاد ـ منهج الاجتهاد حسب المقاصد ـ العلم بالمقاصد أولى للمجتهد من العلم باللغة العربية ـ مقاصد الشارع هي المعتبرة في الاجتهاد ـ قواعد الاجتهاد حسب المقاصد ـ تصريح المجتهد بما يوصله إليه اجتهاده.

الفصل الثامن : الغايات العامة للمقاصد 195-189

طرف الإيجاب وطرف السلب في الشريعة ـ الأحكام مشمولة بالمقاصد ـ المقاصد الضرورية دعائم الوجود الدنيوي ـ المقاصد هي المدارك الحقيقية للشريعة ـ الشريعة كاملة ـ ضرورة العلم بالمقاصد ـ أعلى مقاصد الشريعة ـ الغاية من أحكام المعاملات ـ الغاية من أحكام العبادات ـ غاية الغايات في

الشريعة ـ الشريعة نظام شامل ـ انتهاء الشاطبي من نظريته في المقاصد إلى مذهبه الإصلاحي.

القسم الثالث
(المذهب الإصلاحي عند الشاطبي)

الفصل الأول: هل الشاطبي مصلح؟ 199-207

رشيد رضا يشيد بإصلاح الشاطبي ـ بين الشاطبي وابن خلدون ـ مصدر إصلاحه ـ الطابع السلفي لإصلاحه ـ توجهه بإصلاحه للأمة الإسلامية ـ قيام المعارضة لإصلاحه ـ ردوده على ما وجه إليه من نقد ـ الإطار الزماني للسلفية.

الفصل الثاني: خصائص مذهبه الإصلاحي 209-226

اتباع الحق ونبذ التقليد ـ الابتعاد عن الغلو في الدين ـ السلفية عمل ـ الشريعة كلٌ واحد لا يتجزأ ـ التشريع لله وحده ـ التقيّد بالنص ـ تقديم العقل على النص في أمور الدين بدعة ـ تحكيم العقل فيما الحكم فيه للشرع، مبطل للشرع.

الفصل الثالث: البدع وأنواعها 227-239

مفهوم البدعة ـ اختلاف الفقهاء في تحديدها ـ نظرية الشاطبي في البدع ـ طرق المبتدعة في البدع ـ أسباب نشأة البدع وانتشارها ـ ضرر البدع بالمسلمين ـ أهم البدع الرائجة بالمغرب والأندلس ـ التصوف السني، والتصوف البدعي ـ تطهير الإسلام من البدع قبل الإصلاح ـ سكوت العلماء عن المنكر سبب في انتشار البدع ـ وجوب التصدي للمبتدعة ـ الشبه بين الشاطبي وابن تيمية في مقاومة البدع.

الفصل الرابع: نظرية الشاطبي في الإصلاح السياسي 241-249

المقاصد الشرعية تقتضي وجود السلطة ـ الأمة صاحبة الاختيار لذوي السلطة ـ الشورى أساس الحكم ـ مفهوم الجماعة في الإسلام ـ فساد قاعدة الأغلبية في الأنظمة الغربية ـ المفهوم الصحيح للديموقراطية الإسلامية ـ ما تطلبه الأمة من حكامها ـ لا سلطة إلا للشرع ـ سن التشريعات في الدولة ـ ما ينبغي أن تكون عليه تلك التشريعات من الأخذ بالرفق والتدرج.

الفصل الخامس: مذهبه في الإصلاح التربوي 251-261

انحطاط الحياة العقلية في العالم الإسلامي ـ نقد الشاطبي لها ـ ما ينبغي طلبه

من العلوم ـ وجوب طلب العلم عن المعلمين ـ مقاييس اختيار المعلمين ـ توجيه المتعلمين ـ أفكار الشاطبي وأفكار عصرنا ـ آراؤه في طرق التعليم ـ نقده للطرق العقيمة ـ انحصار طرق التعليم في اتجاهين ـ تكامل العلوم ـ طرق تعليم العوام.

الفصل السادس: الإصلاح الخلقي 263-270

الأهواء سبب الشرور كلها ـ قبح الهوى في حكم العقل ـ معرفة الفاسد من الأهواء ـ محبة الغير ـ الإحسان ـ السعادة في اتباع الشرع ـ لا أخلاق إلا بشريعة منزلة ـ مصدر الإصلاح عند الشاطبي ـ المعنى الحق للسلفية.

الفصل السابع: بواعث الإصلاح وأهدافه 271-275

ثبات الشاطبي في الدعوة إلى الإصلاح ـ الإصلاح واجب ديني ـ الإصلاح يجب أن يكون شاملاً ـ نقد الشاطبي لأوضاع عصره ـ افتراق الأمة أصله الافتراق في الدين ـ وجوب عودة الأمة إلى ما كان عليه سلفها الصالح ـ أهداف الشاطبي من حركته الإصلاحية ـ عودة المسلمين إلى مجدهم رهين بعودتهم إلى دينهم.

الفصل الثامن: تأثير الشاطبي 277-284

شهرة الشاطبي ـ أفكاره دعائم الصحوة الإسلامية المعاصرة ـ المصلحون المعاصرون يهتدون بأفكار الشاطبي ـ تأثيره ابتداء من القرن التاسع عشر ـ تأثيره في محمد عبده ـ تأثيره في محمد رشيد رضا ـ تأثيره في محمد الطاهر ابن عاشور ـ تأثيره في علال الفاسي ـ الشاطبي يوجه الصحوة الإسلامية في مناداتها بالرجوع إلى الإسلام الصحيح.

الخاتمة 285-287

الفهارس

- **فهرس الآيات القرآنية** 291
- **فهرس الأحاديث النبوية** 295
- **فهرس الأشعار** 297
- **فهرس المذاهب والفرق** 301
- **فهرس الأماكن والبلدان** 303

- فهرس الكتب 305
- فهرس الأعلام 307
- فهرس المصادر والمراجع 313